COLECCION DE TEXTOS CLASICOS DE FILOSOFIA

LOS PRESOCRATICOS

I

Jenófanes - Parménides - Empédocles

EL COLEGIO DE MEXICO

6

Colección de Textos Clásicos de Filosofía

Preparada y elaborada por los miembros del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de México, bajo la dirección de Eduardo García Maynez. *El Colegio de México* la edita para el servicio de la Facultad.

Primera edición española, 1943

Queda hecho el depósito que marca la ley. Copyright by *El Colegio de México.*

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

por

Fondo de Cultura Económica

Pánuco, 63

LOS PRESOCRATICOS

I

Jenófanes - Parménides - Empédocles

Traducción, prólogo y notas
de
Juan David García Bacca

EL COLEGIO DE MEXICO

PROLOGO

En el comienzo del diálogo platónico Sofista *—y después de una presentación, estilo filosófico, del extranjero eleata, compañero de Parménides y Zenón— convienen Teodoro y Sócrates en que "todo filósofo no es, ciertamente, un dios; mas es divino"* (Sofista, *216 c).*

Teodoro, don de Dios, lo afirma resueltamente; y hasta se encuentra dispuesto a sostenerlo en pública plaza, en el ágora.

Sócrates le responde que le parece, por cierto, muy bella tal afirmación; pero que la raza de los filósofos, al igual que la de Dios, no resulta fácil de explicar y discernir.

"Porque —dice Sócrates— estos varones, los filósofos, se aparecen a los ojos ignorantes de la gente, cuyas ciudades recorren, bajo todas las formas fantasmagóricas; —se entiende no de los filósofos de pega, sino de los filósofos de verdad, de los que miran desde arriba la vida de los de abajo. A tales filósofos de verdad tiénenlos unos por nada; mientras que otros los juzgan dignos de todo. Toman unas veces la forma apariencial de políticos; otras, la de sofistas; y no faltan ocasiones en que dan que pensar si estarán locos de remate" (Sofista, *216, c-d).*

Parménides, Jenófanes y Empédocles se dedicaron también, durante una época de su vida, a dar vueltas (ἐπι-

στροφῶσι, Sofista, *loc. cit.*) *por las ciudades de Grecia, de la Grecia madre y de la Grecia colonial, dando recitales de filosofía, cantados según el ritmo, acentuación y melodía de exámetros, y, probablemente, según un compás o sistema de pasos de baile, a imitación de los rapsodas épicos.*

Así iban por el mundo nuestros antepasados en la filosofía.

Y cantaban y bailaban sus poemas, las gestas de los Dioses y de los hombres, del Ente y del mundo, ante los ojos atónitos de la gente, durante el breve espacio entre el desconcierto inicial del auditorio y la carcajada final por las locuras de tales "locos de remate" (παντὰπασι μανικῶς).

El gentil compás de pies de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía debió cambiarse, más de una vez, en descompasada huída o en aquellos descompasados insultos —valientes, cordiales, en sarta—, que todos los filósofos-recitadores nos han conservado en sus poemas:

"sordos, ciegos, estupefactos, bicéfalos, raza demente..." (Parménides, I.3); y los términos "imbéciles, los muy necios, miserables..." repetidos frecuentemente y dedicados a "los mortales, a los humanos, a los Muchos..." sin ambigüedad ni circunloquios.

Más de uno de tales recitales filosóficos pudo terminar en pedradas, si los oyentes se dieron por enterados y aludidos; cosa más que probable, pues la Gente, Don Anónimo, Don Nadie, tiene los sentimientos bajo forma de re-sentimiento, y el resentimiento todo lo vive bajo el aspecto de insulto y

a todo responde con "voces, gritos, confusiones, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre".

A los nobles intentos de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía tal vez respondió la Gente de entonces como los galeotes a Don Quijote: a pedradas.

Y, por ciertas sentencias de los Poemas que a continuación traduzco, se puede fundadamente conjeturar que Jenófanes, Parménides y Empédocles debieron retirarse más de una vez de sus públicos recitales "mohinísimos de verse tan malparados por los mismos a quien tanto bien habían hecho".

No faltan, por desgracia de nuestros malhadados tiempos, lugares y aun naciones enteras donde ciertos recitales de ciertas filosofías terminarían en pedradas y en la cárcel. Por ejemplo, si en cierta nación de cuyo nombre me duele en el alma acordarme se diera un filósofo suficientemente valeroso para decir cara a cara a ciertas personillas aquellos versos del Panegírico de la Sabiduría *de Jenófanes:*

Aunque arrebatare la victoria
—o por los pies veloces
o en los quíntuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
en el combate pavoroso
que combate se llama de combates

y por estos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos...
.....
aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;
que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

O si en otros lugares, asientos y cátedras de infalibilidad —política, social, económica, religiosa...—, apareciese un loco de remate, un filósofo, que recitase aquellas otras palabras del mismo Jenófanes:

Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista [cierta].

La apariencia más propia del filósofo genuino, tal vez sea, ante y respecto de la Gente y de Don Nadie, la de "loco de remate".

Pero, ¿será posible en nuestra época filosófica, preguntaré con Unamuno, "desencadenar un delirio, un vértigo, una locura" filosófica?

"No se comprende ya ni la locura. Hasta el loco, creen

y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón. Lo de la razón de la sinrazón es ya un hecho..." *y un axioma en ciertas, en casi todas las filosofías donde todo lo racional es real y todo lo real es racional, donde el orden de las cosas es el mismo que el orden de las ideas... (Cf. Unamuno,* Vida de Don Quijote y Sancho, *parte primera).*

Como locos de atar pasaron nuestros gloriosos antepasados en la filosofía; y como locos de remate parecían, en especial, los filósofos helénicos primitivos. Tales eran: Dioses con apariencias de locos, varones divinos bajo el disfraz de mente-catos, de captos-mente, de capturados y posesos en sus mentes por la divinidad misma.

No sé si será ya posible en nuestra época filosófica desencadenar la locura filosófica y que los filósofos pongamos a la Gente en el aprieto —pongamos en tal aprieto inclusive a nuestros amigos— de tener que decidir si somos locos o dioses, mentecatos o varones divinos.

Lo menos que en mi sentir he creído debía hacer es traducir los Poemas de aquellos locos divinos que se llamaron Jenófanes, Parménides y Empédocles.

Universidad de Morelia,
23 de septiembre de 1942.

ADVERTENCIAS

1) Esta obra ofrece al lector tres poemas filosóficos:

a) El primero pertenece a Jenófanes. La fecha de su nacimiento parece caer hacia el 570 a. J. En 545 abandonó su patria, Colofón, en el Asia Menor, y se retiró al sur de Italia, a Elea. El motivo fué la invasión de los persas sobre los Jonios. A ella se refieren los últimos versos de la Parodia que hallará el lector entre los fragmentos traducidos. Comenzó sus peregrinaciones filosóficas por Héllada a los veinticinco años, y duraron unos sesenta y siete, muriendo al menos de noventa y dos, tal vez de ciento, como afirma Censorino. Ganó su vida, así lo dice la tradición y se colige de los fragmentos conocidos, dando recitales de filosofía, con intermedios de Elegías, Parodias, Panegíricos... De tales formas literarias hallará aquí el lector algunos modelos.

b) El segundo poema es el de Parménides de Elea. Su nacimiento se fija entre el 515 y el 510 antes de nuestra era, de modo que su juventud debió coincidir con la edad avanzada de Jenófanes. Sin entrar en las disquisiciones de los historiadores de la Filosofía, parece cierto que Parménides fué discípulo de Jenófanes. Así lo testifica Aristóteles *(Metafísicos,* I,5).

El Poema de Parménides parece datar del 470 a. J.

c) El tercer poema tiene como autor a Empédocles de

Agrigento. Nació hacia el 490 a. J. Su familia pertenecía al partido democrático de Agrigento, y por él trabajó larga y fervorosamente Empédocles mismo. Se cuenta que le ofrecieron la realeza, mas la rechazó. Y se dedicó a largas peregrinaciones por las ciudades griegas de Sicilia e Italia, siendo por todas partes venerado como médico, como sacerdote, como orador y como milagrero. El mismo se atribuía poderes mágicos. Parece que murió en el Peloponeso, huído de su patria y en disfavor popular. Sobre su muerte circularon las más fantásticas leyendas; entre ellas, la de que después de un sacrificio había desaparecido de misteriosa manera.

2) A la exposición y comentarios del Poema de Parménides he dedicado otra obra muy extensa *(El Poema de Parménides,* publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1943; 242 p.). La presente no intenta valorar estos tres poemas desde el punto de vista filosófico, sino ofrecer sencillamente al lector los poemas, dejando que susciten en él impresiones directas, lejos de toda interpretación técnica, cual la impresión de un paisaje natural, sin secretas intenciones mineras, geológicas o botánicas.

Es claro que, siendo mi profesión la de filósofo, no habré podido evitar una interpretación filosófica en la elección misma de los términos y frases. Ojalá algún literato acometa la faena complementaria de traducir y valorar —de interpretar también— estos poemas desde su punto de vista, que será, inevitablemente, "otro" punto de vista, pero no menos necesario e interesante que el de la presente traducción.

3) Los tres poemas no se nos han conservado cual otras obras unitarias, sino por citas sueltas de diversos autores an-

tiguos. Resulta, pues, faena algún tanto arbitraria reducir las citas y fragmentos a una unidad sistemática. En la traducción presente se han elegido los que para el intento de esta obra parecían más interesantes y sugestivos. Cuando dos fragmentos seguidos en el texto de esta traducción no presentan un cierto mínimo de unidad —mínimo sujeto al criterio del traductor o compilador—, se hallarán separados por una serie de puntos. Y cuando un verso o varios aparezcan, según las citas conservadas, como truncados, irán precedidos o seguidos de tres puntos.

Por estos motivos, se hallará, por ejemplo, que el orden de los fragmentos y estrofas de la traducción presente no coincide a veces con el orden de la edición de Diels-Krantz, y coincide con otra menos "filológica" y más "filosófica".

4) A cada poema dedico una serie de notas aclaratorias. Téngase, empero, presente que no son comentarios filosóficos ni filológicos, sino brevísimas ilustraciones del sentido más inmediato, sin pretensiones algunas ni científicas ni literarias.

5) He extremado la fidelidad en la traducción del original griego, empleando aquellas palabras castellanas que conservan la raíz griega, cuando todavía se empleen en un sentido igual o aproximado. Y cuando alguna palabra deba entenderse en su fuerza etimológica primitiva, se la hallará descompuesta por un guión o entre comillas.

6) La forma literaria de la presente traducción no es, aunque lo parezca a ratos, el verso.

Se asemeja, más bien, a un "recitado"; es decir, a una sucesión uniforme y acentuada, con ciertas cadencias finales

sumamente sencillas y elementales. Casi una salmodia estilo gregoriano.

Las principales diferencias con la prosa corriente son éstas:

1) una lectura acentuada, dentro de una sucesión de sílabas todas a una misma altura tonal, sucesión más o menos larga según los casos;

2) cadencias finales, parecidas a la asonancia o consonancia clásicas.

Además, como se trata de poemas filosóficos o interpretados filosóficamente, la traducción hace resaltar determinadas sentencias, engastándolas cual diamantes y haciéndolas destacarse del conjunto. Tales diamantes conceptuales rompen ciertamente la unidad del texto melódico, pero como su presencia y forma caracterizan un poema como "filosófico", no he creído poder evitar tales tropiezos literarios.

Frases cual las de Parménides: "del Ente es propio ser", "del Ente no es propio no ser"... nada tienen, por cierto, ni de sonoras ni de poéticas, tal como suelen entenderse estos términos y cualidades. Pero constituyen ellas precisamente los diamantes conceptuales cristalizados a lo largo del río de exámetros del poema, mientras que en el río de exámetros de un poema homérico no se presentan tales fenómenos de cristalización en "proposiciones"; casi no aparecen ni el verbo "es" ni la forma de proposición atómica "A es B". Toda proposición, en su forma técnica y estricta, rompe la continuidad del río de palabras —armoniosas y continuas— que es todo poema no filosófico.

Pero saber inventar un con-texto bien tejido de palabras

que se deslice en música de exámetros y dentro del cual surjan y cristalicen "proposiciones" —inmutables, eternas, bien cinceladas, de radiante y cortante perfil—, constituye la originalidad de un poema filosófico.

Saber "afirmar", afirmándose en la no firme corriente de un río de exámetros, saltando de proposición a proposición cual de isla a isla en una corriente de palabras musicales, hacer surgir "paréntesis ideales" en el período de una corriente verbal: tal es la invención y en ello se cifra la originalidad de un poema filosófico.

La disposición de las palabras dentro de cada estrofa de la traducción se regula por el concepto de "estrofa filosófica": conjunto de palabras centrado o cristalizado alrededor de una idea. Por este motivo las estrofas adoptan a veces formas raras. Tales formas se hallan guiadas por una secreta intención ideológica: colocar bajo una palabra o frase otras complementarias de ella, inversas o deducidas... Se ordena, pues, y se subordina la disposición verbal a la comprensión ideológica, a una escenificación, en el escenario plano del papel, de la idea por medio de los personajes negros de la palabra impresa.

Y jugando con la significación etimológica de las palabras griegas, diría que cada página debiera resultar "teatro" (θέατρον), lugar de contemplación (θεά) y exhibición de una idea, de lo visible (εἶδος, ἰδεῖν, videre) por antonomasia.

Página como teatro ideológico.

Página como partitura de música ideológica.

Dos planes de exhibición de las ideas. El primer plan, helénico, por visual y por contemplativo-estático. El segundo,

de Mallarmé, en su *Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard*.

La tradución presente, por desgracia para el traductor y los lectores, ha dejado en planes tales planes, en planes para otros más afortunados y mejor dotados.

7) Advierto al lector que el texto traducido atiende de vez al contenido filosófico y a la forma literaria, mientras que las notas se fijan sobre todo en el aspecto filosófico. Por esto, al citar el texto en las notas, lo hacemos con ligeras variantes que hagan resaltar más el sentido filosófico.

Aprovecho estas últimas líneas para agradecer a mis distinguidos amigos José Carner y Alfonso Reyes sutiles advertencias que, sobre la forma literaria de los poemas, han tenido la amabilidad de hacerme.

POEMA DE JENÓFANES

*

I.1

Entre los Dioses
hay un Dios máximo;
y es máximo también entre los hombres.
No es por su traza ni su pensamiento
a los mortales semejante.

Todo El ve; todo El piensa; todo El oye.
Con su mente,
del pensamiento sin trabajo alguno,
todas las cosas mueve.

Con preeminencia claro
es que en lo mismo permanece siempre
sin en nada moverse,
sin trasladarse nunca
en los diversos tiempos a las diversas partes.

I.2

Mas los mortales piensan
que, cual ellos, los dioses se engendraron;
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.
Pero si bueyes o leones
manos tuvieran

y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintaran parecidas ideas de los dioses;
y darían a cuerpos de dioses formas tales
que a las de ellos cobraran semejanza.

I.3

Homero, Hesíodo
atribuyeron a los dioses
todo lo que entre humanos
es reprensible y sin decoro;
y contaron sus lances nefarios infinitos:
robar, adulterar y el recíproco engaño.

**

I.4

De Agua nos engendraron a todos, y de Tierra.
Y Tierra y Agua son todas las cosas que nacen y se engendran.

I.5

El límite supremo de la Tierra
—el que ante el pie se extiende—,
se ve inmediato al Éter;
mas de la Tierra alcanzan las partes inferiores
al Infinito.

I.6

Lo que se llama Iris
no es más que una neblina;
a la que acontece idearse
como amarilla y como púrpura,
como la púrpura fenicia.

I.7

Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista.
Todas las cosas ya por el contrario
Con Opinión están prendidas.

I.8

No enseñaron los dioses al mortal
todas las cosas ya desde el principio;
mas si se dan en la búsqueda tiempo
cosas mejores cada vez irán hallando.

I.9

Es esto lo que ser me ha parecido
mas vero-símil con lo verdadero.

PARODIA

I.10

En el tiempo invernal
así al Fuego hay que hablar
—estándose uno bien echado
en lecho blando,
en buena hartura,
bebiendo dulce vino,
comiendo sus garbanzos—:
Tú, ¿de qué raza de varones eres?,
¿cuál es ya el cuento de tus años, Fuerte?
¿cuántos tenías cuando nos invadía el Medo?

I.11

Aunque arrebatare la victoria
—o por los pies veloces
o en los quíntuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
en el combate pavoroso
que combate se llama de combates,
y por estos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos
y para él se levante en los combates
asiento más subido,
y aunque por el erario de la ciudad se viera sustentado
y aun le dieran el don por que más encareciera
y aunque en carreras de caballos venza...
aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;

que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

I.12

Ya siete más sesenta
son los años que traen mi mente de acá para allá
por las tierras helenas;
¡y ya tenía entonces mis veinte de nacido!
Mas, aun con tantos años,
¿decir podría con verdad que de estas cosas algo sepa?

I.13

Que aun yo mismo no tuve más remedio,
viendo por ambos lados cada cosa,
que una vez, otra y otras muchas
cual flecha disparar el pensamiento.
Mas ahora,
ya viejo,
no cazador, por cierto, de toda sutileza,
por camino doloso engañado me encuentro;
porque hállese mi pensamiento donde se halle
se me des-hace este Todo hacia Uno;
aunque, por otra parte,
todos y cada uno de los seres,
siempre y sólo arrastrados,
a una naturaleza tendiendo están
y en naturaleza homogénea encuentran su reposo.

POEMA DE PARMÉNIDES

PROEMIO

I

Los caballos que me llevan
—y que, tan lejos cuanto el ánimo puede llegar, me condu-
[jeron—,
apenas pusieron los pasos certeros
de la Demonio en el camino renombrado
que, en todo, por sí misma
guía al mortal vidente,
por tal camino me llevaban;
que tan resabidos caballos por él me llevaron,
tendido el carro en su tensión tirante.

II

Doncellas,
doncellas solares,
abandonados de la Noche los palacios,
con sus manos el velo a sus cabezas hurtando,
mostraban el camino hacia la Luz.

III

Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes;

y apenas se lo incita a apresurarse,
arde;
que lo avivan un par de ruedas,
ruedas-remolino,
cada rueda en cada parte.

IV

Están allí las puertas de la Noche;
allí también las puertas de las sendas del Día;
y, enmarcándolas,
pétreo dintel, pétreo umbral;
y se cierran, etéreas, con las ingentes hojas;
sólo la Justicia,
la de los múltiples castigos,
guarda las llaves de uso ambiguo.

V

Con blandas palabras
dirigiéndose a ella las doncellas
la persuadieron con sabiduría
de que, para ellas, apartase de las puertas,
volando,
de férrea piña el travesaño.

VI

Ábrenlas ellas entonces
y, haciendo revolver sobre sus quicios
ejes multibroncíneos,

ambiguos,
de bisagras labrados y de pernos,
en fauces inmensas trocaron las puertas
y a través de ellas,
veloz y holgadamente,
carro y caballos las doncellas dirigieron.

VII

Recibióme la Diosa propicia;
y con su diestra mano
tomando la mía,
a mí se dirigió y habló de esta manera:

VIII

Doncel,
de guías inmortales compañero,
que, por tales caballos conducido,
a nuestro propio alcázar llegas,
¡Salve!
que mal hado no ha sido
quien a seguir te indujo este camino
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.
La Firmeza fué más bien, y la Justicia.

IX

Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:

de la Verdad, tan bellamente circular, la inconmovible en-
[traña
tanto como opiniones de mortales
en quien fe verdadera no descansa.
Has de aprender, con todo, aun éstas,
porque el que todo debe investigar
y de toda manera
preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres.

POEMA ONTOLÓGICO

Lo pat-ente según el ente

I.1

Atención, pues;
que Yo seré quien hable;
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2

Ésta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

I.3

Estotra:
del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,
te he de decir que es senda impracticable
y del todo insegura,
porque ni el propiamente no-ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda,
ni nada de él dirías;
que *es una misma cosa el Pensar con el Ser.*
Así que no me importa por qué lugar comience,

ya que una vez y otra
deberé arribar a lo mismo.

I.4

Menester es
al Decir, y al Pensar, y al Ente ser;
porque del Ente es ser,
y no ser del no-ente.
Y todas estas cosas
en tí te mando descoger.

I.5

Ante todo:
al Pensamiento fuerza a que por tal camino no investigue;
pero, después,
le forzarás también a que se aleje, en su investigación,
de aquel otro camino por donde los mortales
de nada sabidores,
bicéfalos,
yerran perdidos;
que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente,
son de acá para allá llevados.
Para ellos,
la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.
Mas éste es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente.

I.6

Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser.
Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada
y a mover los ojos sin tino
y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.
Discierne, al contrario, con inteligencia
la argucia que propongo, múltiplemente discutible.

I.7

Un solo mito queda cual camino: *el Ente es.*
Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que es el Ente ingénito y es imperecedero,
de la raza de los "todo y solo",
imperturbable e infinito;
ni fué ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.

I.8

Porque, ¿qué génesis le buscarías?
¿cómo o de dónde lo acrecieras?
que del no-ente acrecerlo o engendrarlo
no admito que lo pienses o lo digas,

que no es decible ni pensable
del ente una manera
que ya el ente no sea.
¿Por qué necesidad,
ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio,
arrancarse a acrecerse o a nacer
antes y no después?

I.9

Así que al Ente es necesario
o bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser.
Ni fe robusta ha de decir jamás
que *de ente se engendrare otra cosa que ente.*
Y así no deja la Justicia
que el Ente se engendre o perezca,
relajando los vínculos:
antes queda en sus vínculos el Ente.
Pero sobre estos puntos se discierne
con sólo *es o no es.*

I.10

Mas fué ya discernido dejar, cual precisaba,
uno de los caminos
—el impensable, el indecible,
pues no es camino verdadero—,
y de modo que el otro impela
y el verídico sea.

I.11

Y ¿de qué suerte, a qué otra cosa cabe impeler al Ente?
y ¿cómo a serlo llegaría?
Que si lo "llegare a ser"
no lo "es";
que si "de serlo al borde está",
no lo "es" tampoco.
Y de esta manera
toda génesis queda extinguida,
toda pérdida queda extinguida por no creedera.

I.12

Ni es el Ente divisible,
porque es todo él homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
que esto le violentara en su continuidad;
ni en algún punto lo es menos,
que está todo lleno de ente.
Es, pues, todo el Ente continuo,
porque prójimo es ente con ente.

I.13

Está, además, el Ente inmoble
en los límites de vínculos potentes
sin final y sin inicio;
génesis, destrucción

lejos, muy lejos yerran,
que Fe-en-verdad las repelió.

I.14

El mismo es, en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta;
de esta manera
firme en sí se mantiene,
que la Necesidad forzuda no lo suelta
y en vínculos de límite
lo guarda circundándolo.
Por lo cual no es al Ente permitido
ser indefinido;
que no es de algo indigente,
que si de algo lo fuera
de todo careciera.

I.15

Mira, pues,
cómo las cosas aus-entes
están, para el Pensar, con más firmeza pres-entes;
que tanto el pensamiento no acierta a dividir
que ente con ente no se continúe;
ni está disuelto el ente dondequiera
y de todas maneras por el mundo
ni en sólo un punto condensado.

I.16

Lo mismo es el pensar y aquello por lo que "es" el pensa-
[miento;
que sin el ente en quien se expresa
no hallarás el Pensar;
que cosa alguna es algo o lo será
a no ser que ente sea.

I.17

Tal vino el Hado a encadenar las cosas;
así es posible al Ente ser inmoble;
así que para todo
es ente nombre propio;
para todo lo que los mortales, convencidos, fijaron ser verda-
[dero:
para nacer y perecer
y para cambiar de lugar,
para el color aparente mudar;
para todo: "ser y no ser".

I.18

Mas porque el límite del Ente es un confín perfecto
es el Ente del todo semejante a esfera bellamente circular
hacia todo lugar,
desde el centro, en alto equilibrio;
y ello porque en el Ente precisa que ni en una parte ni en otra

algo sea mayor en algo,
algo sea en algo menor.
Ni hay manera
cómo el Ente, en algún cariz, más que ente sea,
y, en otro, menos que ente;
que lo del Ente es, todo, asilo,
que simultáneamente, por doquiera
lo igual en esos límites impera.
Ni se da el no-ser;
que el no-ser fuera
quien a homogeneidad el paso le impidiera.

I.19

Y ya con esto cierro para tí
estos, acerca de la Verdad, leales dichos y pensamientos;
mas aprende, desde ellos, cada opinión de los mortales,
escuchando
de mis palabras el falaz ornato.

POEMA FENOMENOLÓGICO

Lo que "parece" según lo que "aparece"

II.1

A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos
—que con una no basta
(que en esto se extraviaron
los que pusieron una sola)—;
opuestamente construídas las juzgaron
y atribuyeron signos a las dos
en cada cual diversos.

II.2

La una:
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno,
sutil en grado sumo,
por todo modo idéntico consigo;
con la otra, por ninguno.

II.3

La otra, por el contrario,
es, como tal, lo opuesto:
Noche oscura,
pesada y densa contextura.

II.4

De su desarrollo ordenado
te diré todas las apariciones;
así de los mortales ningún conocimiento
te pasará de largo.

II.5

Pues que todas las cosas
Noche y Luz cual con nombre se apellidan,
y ya que todo lo de todas ellas
de ambas potencias se hace a la medida,
todo, de vez, está de Luz colmado
y no luciente Noche,
que ninguna otra cosa
entre ambas, Luz y Noche, se interpone.

II.6

Orbes más condensados
están hechos de fuego menos puro;
de Noche, los que están más encimados;
mas a través de todos vuela
su partija de fuego;
y, en medio de todo,
la Demonio que todo gobierna.

II.7

Que en todas partes vige
el principio de parto terrible, el principio de mezcla;
a lo varón este principio mueve a mezclarse con lo hembra
y de nuevo, en contrario sentido,
lo hembra impele
con lo varón a mezcla.

. . . . . .

II.8

Lo primerísimo,
de entre todos los dioses el primero,
al Amor se formó.

. . . . . .

II.9

Y sabrás de la etérea natura
como de todos los signos que llenan el éter;
y cuántas obras ocultas
y cómo surgieron
de la faz pura de solar Lumbrera.
De la naturaleza sabrás y de las obras

de esta merodeadora, la Luna, de circular pupila.
Conocerás el Cielo, el omnicircundante,
y de dónde nació
y cuál lo encadenó
Necesidad rectora,
a fin de que los astros guardara en sus linderos.

II.10

Y de qué modo
Tierra, Sol, Luna,
común Éter, galácteo Cielo, Olimpo supremo
y de los astros la ardorosa mente
moviéronse a engendrarse.
. . . . . .

La luz ajena,
nocturno y luminoso ambiente de la Tierra.
. . . . . .

Siempre y de todas partes mirando está del Sol hacia los rayos.
. . . . . .

II.11

Pero tal como fuere en cada uno
la mezcla dominante de las partes
multiflexibles,
tal es la mente
que a los hombres adviene;
que en cualquier hombre y en los hombres todos
lo que de las partes naciere
conoce;
que es lo pleno
pensamiento.

II.12

Según, pues, la opinión
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo y a madurez llegadas,
tocará perecer a las presentes;
empero a todas ellas, a cada una,
nombre,
como insignia
impusieron los hombres.

POEMA DE EMPÉDOCLES

PROEMIO

1

Es cosa de Necesidad,
y determinación antigua, eterna de los Dioses,
con amplios juramentos re-sellada,
que si alguno tal vez de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga,
por sí y ante sí profanare
con criminoso asesinato
amables miembros,
o, si hubiere faltado en algo,
aun además jurare en falso,
errático ande el tal Demonio
por triples diez mil años
distante de lugar de Bienaventurados;
y que naciendo vaya tal Demonio
bajo todas las formas variadas de Mortales,
de cabo a cabo de los tiempos,
a lo largo
de tornadizas sendas molestas de la vida.

2

Como Yo voy ahora vagabundo
y prófugo del cielo,

obedeciente a la maniática Discordia.
Que ya Yo mismo
doncella y doncel fuí una vez,
ave y arbusto,
y en el Salado fuí pez mudo.
¡Ay de mí!, porque a tiempo
no me deshizo el Día despiadado,
aun antes que en mis labios intentara
de la voracidad los gestos posesores.
De tal holgada beatitud y de tal honra
—¡desdichado de mí!—
al prado me volví de los mortales.

3

Lloré y me lamenté
porque en lugar extraño me veía;
lugar, y no de agrado,
en que el Asesinato
y Rabia y la ralea entera de los Hados,
y las Enfermedades
secas, las contagiosas, las de fluyentes obras
de Desvarío por el prado
vagan y por la sombra.
Aquí se hallaban
Chtonia,
y la de vista de largo alcance, Heliopea;
Pelea, la sanguinaria,
Armonía, la de ojos sosegados;

Fealdad y Belleza;
Retardación y Prisa;
Sinceridad, la amable,
y Disimulación, la de negras pupilas;
Nacimiento y Perecimiento;
Dulce Sueño y Vigilia;
y la Inmovilidad y Movimiento;
Miseria y multicoronada Grandeza;
Celeste Voz y divino Silencio.
Con ellos llegué a esta caverna bien cubierta.

4

¡Ay de ayes!
¡oh progenie de los mortales,
despavorida y malafortunada!
¡de qué discordia fuiste y en qué apreturas engendrada!
Que etérea Fuerza
hasta el Mar va acosando a los mortales;
pero el Mar de sí los escupe
hacia la firme Tierra;
la Tierra a su vez los expone
del Sol a los fulgores incansables,
mas el Sol los embala
en remolinos de Aire.
Que, así, uno de otro los recibe
mas todos los maldicen.

5

Planes
de estrechas miras
van esparcidos por los miembros de los mortales;
y los asaltan de repente
mil temerosos males
embotadores de la mente.
Mas, al considerar la breve parte de la invivible vida
—oh en breve morideros—,
que, semejante al humo,
se levanta y se vuela,
persuadidos de este único sesgo
cada cual procura lo suyo,
todos, de todas las maneras,
convulsos e impelidos.

6

En cuanto al Todo, cada cual se congratula
de haberlo comprendido;
cuando parejas cosas no son para varones
ni visibles ni audibles
ni por entendimiento comprendibles.

7

Mas Tú,
puesto que aquí te retiraste,
persuádete
de que no has de ver más de lo que ve mente perecedera.

8

Y vosotros, Dioses,
apartad de la lengua
un maniático hablar de tales cosas;
haced brotar, más bien, la fuente pura de los labios santifi-
[cados.
Y a ti, Musa,
virgen de múltiple memoria y blancos brazos,
suplícote, si es lícito
en estas cosas oír a los mortales,
que a las riendas me envíes dócil carro
por Piedad conducido.
Que no me forzarán a decir más de aquello
a que la reverencia me obligare
las flores del honor,
de ese honor de buena opinión
que de mortales se consigue.

9

Osa, pues,
y, en atrevimiento,
a la cima de la sabiduría
asciende apresurado;
y, entonces, mirarás con todo empeño
qué es, en cada cosa, lo manifiesto;
y ni aun teniendo vista
la creas más que a las pupilas;

y ni aun oyendo ruidos extremados
los creas más que a claros sonidos de la lengua.
Y donde el pensar esté presto
de las demás cosas ninguna creas;
vuelve la espalda a la fe de los miembros;
más bien piensa
qué es, en cada cosa, lo manifiesto.

PARTE PRIMERA

I.1

Primero, escucha
que *de todas las cosas cuatro son las raíces:*
Fuego, Agua y Tierra
y la altura inmensa del Éter.
Todas las cosas de tales raíces surgieron:
las que serán y las que son y las que fueron.

I.2

Dicho dual:
a veces,
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo;
a veces, empero,
por des-nacimiento, muchos surgen de Uno.

I.3

Dual es la génesis de lo mortal;
y su destrucción, dual también;
porque la transeúnte coincidencia de todas las cosas
engendra las mortales
y las destruye también;

mas, de nuevo, la Destrucción
alimentada por las cosas desnacidas
se volatiliza a sí misma.
Y, alternándose estos procesos,
nunca descansan de repetir sus intentos:
que, unas veces,
por Amistad con-vergen en Uno todas las cosas;
mientras que, otras veces,
por odio de Discordia cada una di-verge de todas.

I.4

De esta manera
en cuanto que Uno aprendiera a engendrarse de muchos,
y en cuanto que, de nuevo, fueron surgiendo muchos
des-engendrándose Uno,
por esto se engendran las cosas,
mas ninguna en lo eterno apoyará sus pies.
Mas en cuanto cambiándose unas en otras ninguna reposa,
por tal causa, según círculo inmoble, muévense todas.

I.5

Pero aún más:
escucha el mito,
que mi enseñanza acrecerá tu mente.
Como dije al principio,
los mitos capitales declarando,
dual es el dicho:
"a veces,
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos

que llegó a ser solo;
a veces empero
por des-nacimiento, Muchos surgen de Uno".
"Fuego, Tierra, Agua
y la mansa altura del Éter."
Y, *aparte* de estas cosas,
en contrabalanza de todas,
Discordia, la destructora;
mas, *entre* ellas,
Amistad,
como ellas ancha, como ellas larga.
Mírala con tu pensamiento,
pero que estupefactos tus ojos no se queden;
innata en sus arterias los mortales la creen;
por Ella conciben lo amable,
obras amables a término llevan por Ella;
y, dándole nombres,
Gozo la llaman y Afrodita;
empero varón mortal alguno aprendió todavía
que es de todo hélice implícita.

I.6

Escucha, tú, por el contrario,
de mis palabras
la no falaz misiva:
iguales son y en nacimiento coetáneas
todas estas cuatro Cosas;
cada Una ocúpase de su dignidad propia,

de la de las Otras distinta;
y cada cual tiene costumbres propias.

I.7

Según su turno dominan, ya circunnavegando
el Círculo;
Unas hacia las Otras se destruyen,
Unas hacia las Otras se acrecientan
según el turno que la Parca concierta.

I.8

Y, a no ser hacia éstas,
hacia ninguna otra las cosas se engendran
ni hay como perezcan;
porque
o en ininterrumpido modo perecerían
y entonces no ser-hían...
... y esto en algo al Universo acreciera;
mas ¿de dónde este algo vendría?
O ¿cómo algo se destruyera,
no habiendo cosa alguna que esté vacía de Ellas?
Mas de nuevo, una vez, otra vez y otras muchas
no hay más que estas cuatro cosas;
ahora que Unas con Otras confluyendo,
de todas a través las Unas y Otras deslizándose,
aquí y allá se engendran cual diversas;
mas, con todo,
Ellas siempre las mismas se quedan.

I.9

Otra cosa aún voy a decirte:
ninguna de las cosas mortales ha tenido nacimiento,
como no es la muerte más terrible
de especie acabamiento;
que nacimiento y muerte son nada más discernimiento
y mezcla de cosas mezcladas;
aunque, además de esto,
reciban de los hombres de nacimiento el nombre.

I.10

Que no hay artificio para
engendrar de lo-que-no-es;
y que lo-que-es perezca
es no hacedera y descarriada empresa;
porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de lo-que-es en la esfera.

I.11

Mas a los perversos tienta
sobremanera desconfiar de razones poderosas;
tú, por el contrario,
reconócelas, como las fieles razones de nuestra Musa lo man-
[dan,
dividiendo bien el Logos,
dis-tribuyéndolo bien
por tus entrañas.

Que los otros,
cualquier cosa que a luz del Éter venga
—ya según lo humano mezclada,
ya según la especie de las agrestes fieras,
de los arbustos o de los pájaros—,
de tal cosa dicen seguros
que ha nacido de veras;
y cuando la tal se disgrega
llámanlo los muy necios
suerte diablesca.
—Y según sus normas
hablo yo ahora—.

I.12

Imbéciles,
que no son por cierto de alcance largo sus mentes;
pues esperan confiados
que se engendre lo que antes no era,
o que algo muera y del todo perezca.
Varón sabio
ni tales cosas en su mente adivinara:
que, mientras él y los mortales viven
lo que ellos todos nombran vida,
"sean" mientras tanto de veras,
y les "acaezcan" mientras tanto
cosas malas y cosas buenas;
y que, por el contrario,

antes de estar compactos, como después de des-atados
ya de veras no fueron, ya de veras no sean.

I.13

Pero aún más:
por si algo en esos dichos anteriores
es de floja madera,
de tales anteriores y conjugados dichos
adicionales testimonios considera:
por "una" parte
al "Sol",
que arde por todos lados
deslumbrante para la vista;
por la "segunda"
cuantas "Cosas" hay "inmortales",
en radiante esplendor sumidas;
por la "tercera"
la "Humedad",
del todo oscura, enteramente fría;
por la "cuarta"
la "Tierra",
de la que fluyen
cosas espesas, cosas densas.
Y considera
que, por Discordia,
todas se truecan en deformes
y divididas;
mas que, por Amistad,

se desean unas a otras
y van unidas.

I.14

Y de todo esto
todas las cosas provinieron;
las que detrás serán, las que son, las que fueron.
Ellas brotan en árboles,
en varones y en hembras,
en aves y en fieras,
y en peces que el agua alimenta.
Así mismo Ellas brotan en Dioses
de vida dilatada
y de honores colmada.
Así es como las cosas son en su forma primigenia;
pero las unas confluyendo con las otras,
engéndranse tan sólo diversas en aspecto,
pues sólo se cambian
por desdoblamiento.

I.15

Mas al modo que los pintores
—por Metis sobre el arte
bien alumbrados varones—
decoran variamente las tablas a los Dioses ofrecidas,
en sus manos tomando
multicolorados pigmentos,

mezclando armónicamente
de unos más, de otros menos,
con todos ellos haciendo
ideas a las cosas parecidas
—y de árboles las pueblan,
de varones y de hembras,
de aves y fieras
y de peces que el agua alimenta,
de longevos Dioses
colmados de honores—,
de parecida manera,
no te engañe la frente
cual si de lo mortal otro fuera el origen,
de lo mortal nàcido en innombrables especies;
mas ten por cierto este mito
pues de Dios lo has oído.

I.16

De todas las cosas
cuatro son las raíces primeras:
Júpiter, el candente;
Hera, vivificante;
Aidoneo o el ocultante;
y Nestis que humedece
de lo mortal la fuente lacrimógena.
Cuando todas ellas convienen
retírase al extremo la Discordia;
mas después inmediatamente

que, a la menor profundidad del remolino,
Discordia llega,
y que, en su vez complementaria,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta "ser" una sola.
Así serán las cosas, así también fueron antes;
y de entrambos procesos
jamás el tiempo innombrable
dejará de estar lleno.
Tal yo lo pienso.

I.17

Nada falta en el mundo en parte alguna,
nada sobra en ninguna,
que igual nació por todas;
y nació cual Esfera infinita
bien redonda y pulida.
De circular soledad la Esfera goza
mientras Amistad domina;
soledad tanta
que ni alcanzan a distinguirse en ideas
del Sol las veloces flechas.
Mas la Discordia pone
aparte lo leve y aparte todo lo pesado;
tan aparte todo

que ni siquiera llegan a mostrarse
del Sol la idea deslumbrante
ni el Mar ni el cuerpo de la hirsuta Tierra.
Todo estaba enemistado
de Amor falto y de mezcla.

I.18

Así, se estaba firme,
cubierta del compacto cutis de la Armonía,
la Esfera bien pulida
de circular soledad en el goce;
mas después, inmediatamente
que gran Discordia en los miembros se ahitara
y de honor se subiera a la cima,
una vez cumplido el tiempo
—que según amplio juramento
les llega alterno—,
retemblaron por modo
continuo y extremado
de Dios los miembros todos.

I.19

Que en esta misma insigne masa de las humanas partes
unas veces, por Amistad,
hacia uno con-vergen
y en flores de vida florecen
todos los miembros que en suerte al cuerpo cayeron;

otras empero,
descuartizados
por la Rivalidad perversa,
van unos de otros errantes
rompiéndose en los hitos de la vida.
Y de manera parecida
a los arbustos les pasa
y a los peces ocultos en las oscuras aguas,
a las fieras sorteadas para montes
y a címbalos que con las plumas marchan.

I.20

Una vez más, empero,
y comenzando de nuevo,
voy a andar de los mitos por amplio camino,
logos escanciando
sobre aquel otro logos que al principio dijera:
«Después, al punto
que, a la menor profundidad del remolino,
la Discordia ha llegado,
y, por complementario modo,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta "ser" una sola»;
mas no de golpe,
pues júntanse más bien, según les viene en gana, en uno diversas cosas desde diversos puntos.

I.21

De tales mezclas primigenias
especies de cosas mortales se esparcen por miles;
pero muchas de éstas quedan inmezcladas
porque a las mezcladas están contrapuestas.
Tales son las que Discordia
aun en su altura máxima
inmezcladas retiene;
que Discordia, en tiempo alguno, entera se retrajo
a las fronteras últimas del Círculo;
hace, más bien, Discordia que algunas de sus partes
se queden dentro
y que otras se marchen del centro;
y cuanto Discordia va de retirada
otro tanto avanza
el ímpetu manso e imperecedero
de Amistad sin tacha.

I.22

Pero cuando se invierten los caminos,
al punto
se hallan naciendo mortales
cosas que a ser inmortales primero aprendieran,
y se hallan mezcladas
las que antes puras se estaban;
y de estas mezclas
especies de cosas mortales se esparcen por miles,

labradas de ideas,
admirables de ver, en matices diversas.

I.23

Se ayuntó la Tierra las más de las veces
en igualdad
con Vulcano, con Humedad, con el superlúcido Éter,
del Amor anclando en terminales puertos;
aunque se ayunte, empero,
un poco más en proporción o no harto menos,
de todos Ellos
se engendra la sangre
y las ideas de todas las carnes.
La Tierra complaciente,
para fabricar bien los vasos
obtuvo, de ocho partes, dos de Nestis la resplandeciente
y cuatro de Vulcano;
pero los blancos huesos se engendraron
con liga de armonía
y con inspiración divina elaborados.

I.24

A la manera
como cuando uno, atento a emprender un camino,
se arma de su lámpara
y fuego prepara
—fuego

que, aun en noches invernales,
esplendoroso arda—,
encendiendo con él linternas
—defensoras del fuego
contra los variados vientos,
dispersoras del soplo
con que los vientos soplan—,
y entonces la luz hacia afuera salta,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con no traspasables rayos;
de semejante modo
el fuego primitivo,
en las meninges celado,
tras la pupila
del ojo circular
y entre sutiles túnicas
está atisbando;
las cuales túnicas
como techo defienden del agua circunfluyente la masa pro-
[funda;
el fuego, a través de ellas,
salta hacia afuera,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con sus no traspasables rayos.

I.25

Juntando corifeos de unos y otros mitos,
sin una sola senda para los logos,
lo que sea bello repetir conviene
dos y aun tres veces.
Así, pues, ante todo
te diré del Sol el origen
y de qué se engendraron las cosas todas ahora visibles:
la Tierra y el Mar, el de múltiples ondas,
Titán y el húmedo Aire;
y el Éter
que, rodeando en círculo todas las cosas,
a todas ahoga.

. . . . . .

I.26

Si no tuviesen límites
ni el vasto Éter ni la profunda Tierra
—que tales vanas sentencias
de las bocas de los mortales
que del Todo bien poco han visto
fluyen a miles...

. . . . . .

I.27

El Sol, agudo flechero;
hílara y placentera, la Luna.

. . . . . .

El Sol, bien preso,
en círculo recorre el amplio Cielo.

. . . . . .

Con rostro imperturbable
contra el Olimpo sus rayos envía;
mas a su hílara luz
bien breve suerte fué concedida.

I.28

Luz ajena gira,
cual pulido círculo,
al derredor de la Tierra;
mas las huellas de la [solar] carroza
ruedan por los confines de la Tierra;
que la Tierra, de frente,
mira el sagrado círculo del Príncipe.

. . . . . .

[La Luna] dispersa los rayos del Sol
—los que desde arriba van hacia la Tierra—,
y sombrea de la Tierra tanto espacio
cuanto es su ancho:
el de la Luna,
la de ojo de brillo pálido.

. . . . . .

Mas la Tierra también impone noche,
cuando del Sol opónese a los rayos.

. . . . . .

Noche: la de ojos en peregrinación, la desierta.

. . . . . .

I.29

Muchos fuegos están ardiendo bajo el agua.

. . . . . .

[El Mar] conduce de los fecundos peces la silenciosa raza.

. . . . . .

La sal se solidifica impulsada por los rayos del Sol.

. . . . . .

El Mar: transpiración de la Tierra.

. . . . . .

I.30

Concordes en sus miembros surgieron
todas las cosas primigenias: el Fuego, la Tierra,
el Cielo y el Mar;
por esto todas ellas, entre las cosas mortales,
parecen ahora errantes.
De semejante modo, las que son
para la mezcla más idóneas
se aman unas a otras,
en igualdad por Venus puestas;
pero las enemigas
unas de otras se tienen a máxima distancia,
inmezclables por raza,
inmezclables en cuerno,
inmezclables por las ideas

en que han sido amasadas.
Así que coengendrarse unidas
insólito del todo les es y sumamente doloroso;
de arduo acoplar son sus apetencias,
porque en Discordia están nacidas.

I.31

Todas las cosas conocen
cordialmente
por voluntad de la Suerte.

PARTE SEGUNDA

II.1

Mas por si todavía sobre tales asuntos
fuese tu fe de floja madera:
sobre cómo de Agua, de Éter, de Sol y de Tierra,
bien mezclados,
los colores se engendraron,
bien sobre cómo las ideas mortales
—de tantas cosas cuantas ahora están nacidas
por Afrodita armonizadas...

.....

... sobre cómo engendráronse los árboles tamaños;
los peces, salazones naturales.

.....

II.2

Humedeció a la Tierra Venus con lluvia largo tiempo;
y, habiendo hecho ideas,
para fortalecerlas las dió al Fuego veloz.

.....

... y así les cayó en suerte ser plasmadas
de Venus en las palmas.

.....

II.3

Si pensando todo esto
—con penetración y en las jugosas entrañas—,
lo intuyes además con puros actos de la perfecta mente,
se te harán para siempre todas estas cosas presentes;
todas las poseerás y otras muchas
que se derivan de aquéllas;
porque, según son los mortales,
el deseo de ellas las acrece
en cada uno diversas según su naturaleza.
Mas si, además de éstas, anhelares otras
de las al hombre naturales,
por miles te sobrevendrán males terribles
que las mentes embotan,
y el vivir roban presto
tan presto dé su vuelta el tiempo;
que a su origen amado desean volver tales cosas,
pues sabe,
que todas cordial conocer poseen;
y de pensar, su suerte.

. . . . . .

II.4

Sin cuellos muchas cabezas
pululaban; viudos de hombros vagaban desnudos brazos;
y, en pobreza de frentes, ojos solitarios iban errando.

. . . . . .

Muchas cosas bifrontes nacieron y con circular pecho;
bovinas, pues, de raza,
aunque con faz humana;
mientras que otras surgieron
con bovino cráneo y humano aspecto;
sus partes con algunas de varón estaban mezcladas
y con algunas de hembra:
ésas con muelles miembros adornadas.

. . . . . .

con pies flexibles algunas, con miembros indiferenciados.

. . . . . .

Mas tan pronto como según la parte mejor
demonio se mezcló a demonio,
y coincidieron tales partes
según lo que a cada una le era propio,
engendráronse otras cosas,
muchas y de continuo...

. . . . . .

II.5

Pero ahora,
sobre cómo bien discernido fuego
de varones y lloronas hembras
produjo las nocturnas siembras.
Oye tales cosas,
que no es indocto mito ni fuera de propósito.

Primitivamente
tipos completos de hombres duales salieron de la Tierra;
cabiéndoles en suerte agua y tierra, cual elementos.
El Fuego los enviaba
queriendo que llegasen con él a semejanza.
Mas no estaba aún patente de miembros amable vestido.
No tenían voz,
ni en su lugar propio el varonil miembro.

. . . . . .

Mas se descuartizó
de los miembros la naturaleza;
y así una parte se nació en los hombres,
y otra, en las hembras...

. . . . . .

... mezclándose, con todo, por los ojos
cogió a los unos el deseo de los otros.

. . . . . .

... de Venus el puerto escindido...

. . . . . .

II.6

Sábete que de todas
cuantas cosas se hicieron
se dan efluvios propios.

. . . . . .

II.7

Todas las cosas ex-spiran e in-spiran de la siguiente manera:
en los límites
de los cuerpos de todas
cárneas siringas exangües están extendidas;
y en sus menudos orificios densamente
están acribilladas por pequeñas heridas;
los límites extremos
de las narices
perforados están también por todas partes;
pero de modo que el asesinato se evite;
cortados, no obstante, de manera
que, por sus caminos,
vía fácil al aire se ofrezca.
Cuando, pues, de ellos la sangre sutil se retira,
el aire,
en tromba, con ímpetu furioso,
se precipita tras ella;
mas cuando la sangre vuelve
ex-spírase de nuevo el aire,
de suerte parecida
a como cuando una niña
juega con clepsydra de divino cobre,
que, unas veces,
puesta sobre su mano de idea bella
sumerge del embudo el cañuto
en el entrañable cuerpo del agua plateada
y entonces el agua en el embudo no entra

—que lo estorba la mole de aire
que por múltiples agujeros
penetró antes de fuera—,
y así hasta que la niña destapa, dando escape,
de aire a la corriente densa
—que entonces, saliéndose el aire,
de agua la parte respectiva penetra—.
Y de parecida manera:
cuando el agua el cúpreo embudo superior del todo llena,
tapados por mano mortal del embudo la boca y los poros,
la presión del aire de fuera,
dominando los bordes,
al derredor de las puertas
—las de istmo estrecho,
las de eco sucio—,
salir impide al agua,
hasta que la niña retira su mano;
que entonces
de otra manera, a la anterior inversa,
adentrándose el aire
huye de agua la respectiva parte.
También de suerte parecida:
cuando la sangre penetrante, ramificada por los miembros,
va retirándose a lo interno,
al punto, ardiendo en ansias llega de aire
una corriente;
cuando empero revierte la sangre,
de modo parecido hacia atrás sopla el aire.

. . . . . .

Así que a todas las cosas cayó su parte de aliento y olfato.

. . . . . .

II.8

Por esto lo dulce agarra lo dulce,
lo amargo apetece lo amargo,
lo agudo marcha hacia lo agudo,
y cabalga lo cálido en lo cálido.

. . . . . .

II.9

De ambos ojos sola una vista se engendra.

. . . . . .

La mente en mares de sangre se nutre;
de sangre
en ascendente y descendente marea;
por esto, sobre todo,
el pensar da en los hombres tantas vueltas;
que es la humana inteligencia
esa sangre que en torno al corazón rueda.

. . . . . .

cuanto sean diversos los cuerpos en que nacieron
ha de asistirles siempre un conocer cordial
otro tanto diverso.

. . . . . .

Si hay que juzgar por el presente,
Metis irá en los hombres en aumento.

. . . . . .

II.10

Con tierra conocemos la Tierra;
con agua , el Agua;
con éter , el divino Éter;
con fuego , el devorante Fuego;
con amor , el Amor;
con discordia , la Discordia funesta;
porque
y de estas cosas bien armonizadas
se compusieron todas;
y por virtud de Ellas
todas cordialmente conocen, padecen y gozan.

PARTE TERCERA

III.1

Si por ser yo de los efímeros,
Musa inmortal,
te pasó por la mente en otros tiempos
preocuparte de la mente mía,
asísteme ahora, pues te lo ruego,
Caliopea,
que a sacar a luz me dispongo
buen logos sobre afortunados dioses.

III.2

Bienaventurado
quien de las entrañas divinas llegó a poseer la riqueza;
miserable, por el contrario,
el que, por ser oscuro
su parecer sobre los dioses,
vive acuitado.

III.3

No hay modo de acercarse [a Dios] según espacio,
ni de flecharlo con los ojos,
ni de agarrarlo con las manos;
aunque, para mentes humanas, sean ellos de fijo

los caminos de rueda,
los más persuasivos.
Que no se distingue por tener sobre los miembros cabeza hu-
[mana,
ni le salen dos ramos de la espalda,
ni tiene pies
ni las rodillas ágiles
ni hirsutos miembros viriles...
Es,
tan sólo, ni más ni menos,
mente sagrada,
mente aun para dioses inefable;
y en sus mentares veloces
el mundo entero recorre.

NOTAS

NOTAS AL POEMA DE JENÓFANES

A I.1

a) La afirmación de la unicidad divina no llega en Jenófanes a la auténtica unicidad.

Se da sólo: *1)* un Dios máximo respecto de la corte toda de los dioses.

2) un Dios máximo respecto del género todo de los hombres.

3) y tal Dios máximo es el mismo para dioses y hombres.

Téngase presente que, para los helenos, lo divino —al igual que lo demoníaco y lo humano— son maneras de ser que pueden realizarse en muchos, y aun una cosa puede recorrer todas las maneras de ser: puede ser-a lo divino, ser-a lo-demoníaco, ser-a lo-humano. Aquí afirma Jenófanes que dentro de la manera de ser "divina" se da un máximo, y uno solo, que recibirá el nombre singular de Dios. Las demás cosas ya no podrán llegar a ser Dios, porque el máximo de la manera divina de ser es "único"; y no sucede como en la manera de ser "realeza", en que pueden darse muchos reyes.

Más adelante, en la historia de la filosofía y de la teología, se llegará a la afirmación de que la manera de ser "divina" sólo puede corresponder a Dios, y las demás cosas se hallarán definitivamente confinadas cada cual en su esencia. Los "tipos de ser" —divino, demoníaco, humano...— degeneran y se fijan en "especies", mien-

tras que antes eran "modos" o estados posibles que cada cosa podía tomar a lo largo del proceso evolutivo del universo entitativo.

La afirmación original de Jenófanes consiste, pues, en que el tipo de ser "a lo divino" admite un máximo y un solo máximo, dando un individuo único: Dios.

b) Traza. Así traduzco la palabra griega δέμας, de igual raíz que la palabra latina *domus* (domicilio, casa). Dice Jenófanes que Dios no tiene traza o trazado interno de partes materiales, no está construído como una casa, como domi-cilio de sus propiedades o partes, tal como está construída esa casa de nuestra alma que es nuestro cuerpo, domicilio del alma mortal. Contrapone Jenófanes δέμας a νόημα: cosas con traza interna de partes, casa de otras cosas más sutiles que, cual el pensamiento, no tiene traza, no se presenta cual edificio ni sirve ya de domicilio de otras.

c) Dios no es semejante ni a la estructura o traza del cuerpo, domicilio del alma, ni al pensamiento de los mortales, que hace todavía de casa o domicilio del alma y de la vida humana y de la conciencia empírica o trascendental. Y por esto —porque el pensamiento "humano" hace aún de domi-cilio del alma y de la conciencia, tiene una cierta estructura (δέμας, *domus)*— el pensamiento de Dios no es como el de los mortales ni la estructura o traza divina se parece a la mortal, porque ni es artificial ni sirve de domicilio para otra cosa distinta.

De aquí que Dios todo entero oiga, piense y vea; y no como los mortales en que el ver se halla domi-ciliado en una parte y en otra se encuentra domi-ciliado el oír, y el pensar se halla domiciliado en el cuerpo; y para pensar lo visto y lo oído, para dar a lo visto y a lo oído forma conceptual, tiene el mortal pensamiento que do-

miciliarse de alguna manera en los respectivos sentidos y asomarse por ellos hacia afuera.

¿Qué forma tendrán un ver u oír levantados a totalidad, quiero decir a ser forma de "todo" un ser? ¿Cómo sería nuestra vista si todo nuestro cuerpo viese? Jenófanes no lo explica.

Pero de lo dicho deduce Jenófanes que es, con preeminencia, ante todo, claro (ἐπι-πρέπων) que en lo mismo permanece siempre Dios, pues ni para ver tiene que alojarse en la vista ni para oír tiene que trasladar la atención vital hacia los oídos ni para pensar tiene que darse faena de cabeza ni dolores cerebrales. Está "todo en todas partes", mas no "todo en cada una de las partes", porque, en rigor, no tiene partes. Por el contrario, dirá la filosofía escolástica que el alma se halla toda en el cuerpo, toda en cada una de las partes en cuanto a la esencia, mas no toda en cada una de las partes según potencias o propiedades típicas, pues el poder o potencia visual se halla sólo en los ojos...

d) mueve; el verbo κραδαίνειν tiene la fuerza de "hacer retemblar, estremecer en sus fundamentos" una cosa.

A I.2

Las ideas de los Dioses. Conservo la palabra griega ἰδεὰς θεῶν. Significa, pues, las figuras visibles o representaciones visuales de los dioses; diciendo, por tanto, Jenófanes que la forma visible o figuras que los hombres, y en su caso los bueyes y leones, hacen de los dioses delatan sospechosamente lo que de ellos piensan. Antropomorfismo teológico visual.

¿Y no será antropomorfismo teológico parecido, sólo que más sutil, suponer que Dios piensa, entendiendo que el pensamiento y

los pensamientos son "domi-cilio" de la vida divina, de manera parecida o proporcional a como nuestros pensamientos no son "nosotros", sino que nosotros vivimos domiciliados en ellos? Y ¿qué será un pensamiento o el orbe entero de los pensamientos en que no se domicilie un pensar y una conciencia? Y ¿qué será un pensar no sometido a la restricción de alojarse en pensamientos? ¿No será tan antropomórfico, tan humano, suponer que los pensamientos se hallan en la mente divina como en "lugar propio", como suponer que Dios tiene forma humana, de buey o de león?

A I.5

El límite superno τὸ ἄνω πεῖρας, la superficie de la tierra se la ve como tocando, cual inmediata o próxima (πλησίον) al Éter, a uno de los Elementos. Empero la parte inferior de la tierra, la que está hacia abajo (κάτω) parece llegar hasta el infinito, es decir, extenderse hacia lo in-definido, hacia un aspecto no clasificado entre los elementos o cosas básicas, fijas y bien definidas. O bien: parece extenderse indefinidamente, sin límite asignable.

Se trata de una impresión ocular inmediata (ὁρᾶται), propia de los ojos (ὄψις); y aun de una visión eidética, de una visión elaborada de la que extrae un εἶδος o idea (ἰδεῖν), mas no llega a un "saber-de-vista" (εἰδέναι).

El heleno, precisamente por ser visual nato, distinguió cuidadosamente entre "ojear" (ὁρᾷν), ver (ἰδεῖν) y saber-de-vista (εἰδέναι). Ojear es percibir con los ojos tal cual actúan en su función inmediata y vital; ver es hacer funcionar los ojos de tal modo que se perciban los apectos eidéticos, puramente visuales, dejando los demás (aspectos de excitabilidad apetitiva, de utilidad, de cosas

o índice sexual...). Ver era, para el heleno, ver perfiles, límites, contornos típicos... Se ojea un objeto rastreándolo, siguiéndole el rastro concreto, lo que de aperitivo tenga para el gusto, olfato, vida sexual, práctica.

Véanse estas distinciones en la obra del autor *Tipos históricos del filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant,* Tucumán, 1941; 2ª parte, cap. 1: "Sobre el espacio en plan eidético".

Finalmente εἰδέναι es "saber-de-vista", dando a esta frase un sentido contrapuesto a "saber de oídas". Saber de vista es saber por haber visto, y por estar viendo lo visible, las ideas de las cosas; no hay un saber-de-ojos, aunque sea posible un conocer-de-ojos, un conocer fundido y confundido con las exigencias vitales e inmediatas de los ojos en funcionamiento vital.

Los helenos contituyeron un "saber" a base de un saber-de-vista, de un saber eidético; otras épocas históricas llegarán a "saber", sin limitarse a saber-de-vista exclusivamente. Husserl todavía asentará el saber sobre un cierto "saber-de-vista", Descartes y Kant fundamentarán el saber sobre el "saber-de-sí".

El fragmento I.5 expresa lo "ojeado por los ojos" y aun lo visto por una vista *(videre,* ἰδεῖν, εἶδος, ἰδέα); mas no llega a formular un saber-de-vista, un sistema científicamente basado en ideas, desprendidas o abstraídas, de lo que los "ojos" en su faena práctica visual presentan.

Téngase presente esta escala visual —ojos, vista, saber de vista—, para clasificar las sentencias helénicas sobre las cosas.

A I.6

Hallamos aquí otra impresión ocular que no llega a visual (eidética) ni a un saber de vista o saber eidético.

La frase "acontece idearse" traduce la helénica: πὲφυκε εἰδέσθαι, que podría traducirse también por "acontece ser vista", ser vista por ojos en busca ya de una idea, del simple y puro aspecto visual, sin ir ojeando o rastreando aspectos como los de beneficioso para el campo, húmedo para el pecho, tranquilo para salir a pasear...

Si constase de la integridad del fragmento I.6, cabría anotar la poca finura visual cromática de Jenófanes, que no distinguía sino tres colores en el arco iris. Y no sería raro que el heleno tuviese la vista centrada más que en la variedad cromática del espectro en los perfiles o contornos de los objetos. Lo primariamente visible para el heleno serían los límites y perfiles, los colores pasarían a segundo plano. De aquí que entre tal tipo de vista helénica con tales preferencias y una geometría de figuras reducidas a puro perfil, a tipos de contornos, no hubiese sino un paso. De un "ver perfiles" (y no colores) a un saber-de-vista, a un saber geométrico de perfiles el paso es inmediato. Así lo testifica la historia de la geometría griega.

A I.7

a) acertar a decir o declarar, τύχοι εἰπών, tenga la buena suerte de decir perfectamente. El "decir bien" no es algo que acontezca necesariamente; es una suerte, un acierto inesperado y gracioso. Por esto, en otro fragmento (I.13), dirá Jenófanes que, mirando las cosas por sus dos caras, opuestas y complementarias, por los aspectos contrarios que presentan, para acertar en lo que son no tuvo más remedio que disparar cual flecha el pensamiento, apuntando lo mejor posible, convencido empero de que el acertar a decir lo que cada cosa es no resulta faena asegurada ni objetivo

necesariamente alcanzable. Delicada manera de expresar la falibilidad y limitación de todo conocer humano.

b) Al "saber-de-vista", al saber eidéticamente, contrapone aquí Jenófanes el "opinar" o conocer opinativo (a οἶδε, el δόκος).

He traducido la frase δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται por

> "todas las cosas, ya por el contrario,
> con Opinión están prendidas".

La ciencia, el saber eidético, no es algo hecho ya. La vida práctica, la vida inmediata ha dado ya y se halla siempre con y en una opinión (δόκος, δοκεῖν, δόξα) hecha sobre las cosas. El saber eidético, cuando quiere comenzar a dar una interpretación científica y sapiencial del mundo se halla con el "hecho" de que se está desde siempre moviendo en una interpretación preliminar del mundo y sus cosas. Tal interpretación pre-liminar, el hecho de que "uno", Don Nadie *(Das Man)* haya-dado-ya una interpretación del mundo es la "Opinión", lo que "todos los días dicen todos los hombres", el "decir de todos los días" (*die Alltaeglichkeit*, de Heidegger). El verbo τεύχειν (τέτυκται) no es sin más detalles y finuras un equivalente del εἶναι (ἐστί); τεύχειν es estar encuadernado, formar un volumen o libro (τεῦχος) con las cosas ordinarias; ser-en-entretejimiento concreto, estar prendido y preso en y de, com-prendido con y en, frente al simple "ser" (es) de un saber eidético y de un ser que es y está sabiendo de vista, pues en este estado se "es", se conocen las cosas, mas sin llegar a estar prendido y preso de ellas, separándose más bien de ellas, poniéndolas como objetos, como lo otro; comprendiéndolas, mas sin ser comprendido por ellas.

La Opinión consiste, pues, en ese mismo estado de com-prehen-

sión y prendimiento mutuo e inextricable entre sujeto y objeto, entre cosas y hombre, en virtud del cual el hombre queda expuesto a todas las contingencias de las cosas. Y tal estado de entretejimiento mutuo entre cosas y hombres está-ya *(schon da)* hecho desde que uno nace, y por el mero hecho de estar pro-yectado y abandonado entre las cosas y zarandeado por ellas como uno de tantos. (Cf. Heidegger.)

El estar-ya-hecha la Opinión, este estado de estar la Opinión entretejida con las cosas lo expresó Jenófanes por el pretérito perfecto, τέτυκται, es-desde-mucho atrás, es-ya, está-ya.

En cambio la ciencia y el saber de vista (o el saber de conciencia) no es algo hecho; tiene que ser hecho, desprendiéndose de las cosas, convirtiéndolas en objetos, y comprendiéndolas después con conceptos. Hasta qué límite sea posible este proceso de desprendimiento para una libre comprensión realizada por un "libre" que está él mismo comprendido y comprometido en el mundo no es asunto a discutir aquí. Jenófanes se inclina hacia una limitación de tal poder liberador.

A I.8

a) enseñar bajo mano. Así traduzco el ὑπὸ (sub, bajo), δείκνυσθαι (mostrar). Jenófanes no usa el simple δείκνυσθαι para indicar que a los "mortales" no se puede enseñar, ni pueden saber todo desde el principio, desde el nacimiento, pues iría tal saber contra la condición de progreso y evolución de su naturaleza; si desde el principio supiesen los mortales todo, lo sabrían por habérselo enseñado bajo mano, con trampa, a escondidas de su naturaleza.

b) Mas si buscan con tiempo, dándose tiempo y aguardando

el tiempo o tempero propio para conocer cada cosa, irán encontrando cada vez cosas mejores y hasta lo mejor posible para el mortal (ἄμεινον).

Este "buscar con el tiempo" (χρόνῳ ζητοῦντες), o darse tiempo, sin pretender saber todo desde un principio y para siempre es otro rasgo de un saber humano auténtico. ¿Historicismo?

A I.9

El original griego dice:

ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν,

que he traducido por:

"es lo que ser me ha parecido
más vero-símil con lo verdadero".

"Lo que es", así con "es", cada cosa (ἔτ-υμον, ἐτ, ἐστ) no resulta cognoscible para los humanos, parece decir Jenófanes; lo más que se puede alcanzar es acercarse a lo verdadero por vero-similitud, por semejanza (ἐοικός) creciente con lo verdadero, con lo que las cosas son en-sí. La progresión "desde" δόξα u opinión simple en su estado inmediato natural, "hacia" lo que "es" cada cosa, hacia la verdad de cada cosa (ἔτυμον), "a través" de un crecimiento asemejante (ἐοικός) caracteriza el tipo máximo de conocimiento posible a los hombres en plan científico; mientras que los simples mortales, en plan de estado mortal, no notan la opinión como punto de partida hacia verdad a través de verosimilitud.

A I.10

a) Modelo de parodias, de παρά-ᾠδή, de cantos u odas fuera

del tipo del canto básico o central de un recitado. Los recitales de Jenófanes debían consistir, centralmente, en poemas filosóficos; de aquí que un canto u oda como la transcrita resultara un entremés o interludio cómico para aliviar la atención del auditorio.

b) ¿Cuál es ya el cuento de tus años, fuerte? La palabra "fuerte" traduce literalmente el φὲρτατε, de igual raíz que φὲρω, el latino *fero,* el derivado *fortis* y nuestro "fuerte" (fuertísimo). Fuerte es el Fuego, a pesar de los años transcurridos desde que apareció en el mundo; es elemento constante, fijo, permanente.

c) El Medo, alusión a Hárpagos, general de los Medos ante cuya invasión (hacia el 545 a. c.) Jenófanes se retiró de Colofón a Elea.

A. I.11

"Su dignidad no es pareja a la mía", οὔτ' ἄξιος ὥσπερ ἐγώ; no es "tan digno" como yo. La fuerza helénica del ἄξιος es la de conductor, guía, dechado, modelo incitante (ἄγειν). No se trata, pues, de una dignidad estática dentro de una escala o jerarquía de valores, sino de un valor, aquí la sabiduría (σοφία), con el aliciente de un deber-ser-ideal *(Ideelles Seinsollen,* Hartmann) realizado o encarnado en una persona concreta que, en virtud de tal posesión o realización del valor, resulta "guía" (ἄξιος, ἄγειν) de los demás, modelo incitante que "debe ser imitado y seguido".

Aspecto societario del dinamismo "modelo-masa" característico de la mentalidad del pueblo heleno en la apreciación e impulsión de los valores.

a) "viendo cada cosa por los dos lados", traduzco así la palabra compuesta ἀμφοτερόβλεπτος. Se trata de un mirar (βλέπειν) en cada cosa su pro y su contra, los aspectos contrapuestos (ἄμφω), ambas caras de cada problema o cosa que se ofrezca (προ-βὰλλειν). Y, ante tales apariciones contrapuestas de las cosas, Jenófanes no acaba de ver ese "único" aspecto que dicen ser "el" ser de cada una, y suelta el pensamiento cual dardo, con intención de clavarlo en una cara, en un solo aspecto, en el aspecto esencial de cada cosa; mas con el convencimiento de que quedará siempre un margen de incertidumbre en semejante intento; de que dar en la verdad es un "acertar", tanto más probable cuanto más veces, cuanto más densa y frecuentemente (πυκινοῦ) se dispare el pensar.

b) "y no cazador por cierto de toda sutileza". Así traduzco la frase ἀμενθὴριστος ἁπάσης σκεπτοσύνης. Ya viejo, Jenófanes ha aprendido a no ir de caza tras cualquier cosa que salte y corra ante la mente; no va "a lo que salte" sino a "lo que sea" cada cosa; y, a pesar de tal ojo práctico y avisado, "por camino doloso engañado se encuentra"; y consiste el dolo o engañoso cebo (δόλος, δέλεαρ, δελ), puesto en el camino del conocimiento humano, en lo siguiente: en que, por una parte, precisamente el pensar (νοεῖν) se halla impelido desde el Todo —desde este Mundo rico, lleno, variado, polimorfo (πᾶν)—, hacia lo Uno (εἰς Ἕν), indistinto, simplificado. Todo y el Todo se le deshace, por el Pensar y al pensar, en Uno; se des-atan (διαλύεται) las diferencias, las especies, la variedad del Todo en una unidad homogénea y uniforme. Tal le sucede al Pensar mientras piensa en el Todo. Lo cual no acontece, por ejemplo, a la Opinión. Rasgo preparmenídeo.

El Pensar (νόημα) es uni-ficante, tan extremadamente unificante que desaparece el Todo y aparece lo Uno, llámese tal Uno "El Ente" (Parménides), o LO UNO (Plotino), o la Idea bellamente buena (Platón), o la Bondad idealmente bella ('Ιδέα 'Αγαθοῦ).

Mas, por otra parte —pues Jenófanes es un ἀμφοτερόβλεπτος, uno que mira las dos caras de todas las cosas—, todos y cada uno de los seres (πᾶν ἐόν), cada ser en cuanto es un cierto todo, en cuanto es todo y sólo él (el uno en cuanto uno, el hombre en cuanto hombre, en cuanto todo y solo hombre...) no se unifica sin más con lo Uno; es preciso que sea arrastrado, violentado (ἀνελκόμενον) en su originalidad y totalidad específica o individual. Sólo destruyendo tal carácter de todo, de especie, de diferencia podrá cada ser de-tenerse y con-sistir en una y homogénea naturaleza (εἰς μὶαν φὺσιν ὁμοίην). Resistencia de lo individual y de las especies a su absorción en lo Uno. No se resisten a hallarse y componer el Todo, "este" Todo (τοῦτο πᾶν), este Mundo, pues en él guardan su unidad y sus caracteres; sólo se resisten a reabsorberse en el Uno.

Este "arrastre" de Todo y de sus partes hacia el Uno será tema de filosofías como la de Parménides —arrastre de las cosas hacia el Ente—; cual la de Platón, arrastre de las cosas sensibles hacia la Idea suprema...

En el Poema de Parménides vamos a presenciar la manera de dejar listas para el arrastre todas las cosas, arrastre que termina en lo Uno (εἰς Ἕν); y veremos que todas las cosas —sean las que fueren y distínganse entre sí cuanto se quisiere—, pueden ser arrastradas hacia lo Uno si se las considera bajo el aspecto de "ente".

NOTAS AL POEMA DE PARMÉNIDES

NOTAS AL PROEMIO

A I

a) "Los caballos". El original griego dice αἱ ἵπποι, las yeguas. No he querido hacer resaltar este detalle, porque en castellano las dos palabras "caballo-yegua" poseen raíz distinta, mientras que en griego los dos sexos hípicos se distinguen sólo, gramaticalmente, por el cambio de artículo. De aquí que en castellano resalte tal explicitación del sexo mucho más que en griego, estorbando la atención y desviándola del tema filosófico.

No voy a investigar por qué Parménides se sintió llevado en carroza tirada por yeguas. Pudiera ser que Freud tuviese algo que decir en este punto: alguna pequeña malicia intranscendente y extra-metafísica. O pudiera ser que fuera costumbre entre los antiguos hacer tirar ciertas carrozas, con misiones divinas, por yeguas y no por caballos. O por fin que fuese sólo por una cierta concordancia poética, pues Parménides habla de yeguas, de la Demonio y de doncellas solares.

No voy a movilizar aquello de Goethe: "el eterno femenino..."

b) "los pasos certeros" traduce el ἄγουσαι, sus pasos conductores; pues se trata de yeguas sabias, con instinto para conocer y seguir el camino de la luz, de la verdad y del ente.

c) re-nombrado (camino), re-sabidos (caballos); πολύ-φημος-φραστος; se trata de un camino nombrado muchas veces, que tiene re-nombre o fama; y es muy natural que tales caballos, tan sabidos

y sabios, lo conozcan y reconozcan y sepan guiar por él a Parménides.

d) "mortal vidente", εἰδώτα φῶτα. He conservado la raíz de εἰδότα, ἰδεῖν, *videre* y vidente. Porque, como se verá más adelante, hay mortales "estúpidos, ciegos, sordos, bicéfalos" (I.5) que no caminan por el camino de la luz.

e) "tendido el carro en su tirante tensión", frase que traduce el τι-ταίνουσαι del original. Porque este verbo no indica solamente tirar del carro o poner en tensión (ταίνω, τείνω) el carro, según la ley de acción y reacción físicas, sino que incluye una reduplicación y reforzamiento; es un tirar del carro poniéndolo en tensión tirante, distendiéndolo, tirando de él tan fuertemente que casi se desvencije y desencuaderne.

Podría traducir simplemente:

"por tal camino me llevaban caballos tan sabios
tirando en firme del carro."

f) Esta metáfora del carro y caballos es un precedente histórico de la forma que le dió Platón en el *Fedro.*

El alma humana es llevada en carroza tirada por dos caballos: uno, de raza generosa, altiva y que hacia lo alto tiende; otro, de raza terrenal y perezosa. Las almas de los dioses van en carros tirados por una sola clase de caballos, de la raza de los que llevaban a Parménides hacia los palacios de la Luz. Las almas de los simples mortales son llevadas en carro tirado por caballos de las dos razas, de ahí que no ande o no vaya equilibrado o llegue tarde y mal a su término.

A II

a) "doncellas solares", ἡλιάδες, helíadas. Tipo de demonios o dioses secundarios, personificación de los rayos del Sol (ἥλιος), parecidos en su orden a las ninfas, a las dríadas... Los rayos del Sol muestran el camino hacia el Sol, fuente de la Luz; y son rayos virginales, intactos, incorruptibles, indivisibles, impenetrables; de ahí que pueden ser llamados y personificarse en vírgenes o doncellas.

b) Nótese el ambiente helénico: Sol, doncellas solares (rayos), camino hacia la Luz, mostrar o conducir por rayos hacia la Luz, dejar los palacios de la Noche. Luz, luz, luz.

A III

a) "Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes."

El eje suele ser redondo o cilíndrico; mas, para que no resbale la parte en que se inserta la rueda, se le da en los extremos una forma cúbica o prismática (cubos), que es la que se apoya o fija en los cojinetes que sustentan los radios de la rueda. El original dice, en vez del verbo simple "chirriar", "suena cual flauta o siringa"; pero es claro que el ruido de los ejes se asemeja a los chirridos de la flauta y no a sus sonidos armoniosos y propios. Por esto digo simplemente "chirriar" sin más detalles.

b) "arde", en ansias y por las ansias de llegar a tan alto término cual es el Palacio de la Luz; y avivan el eje dos ruedas-remolino, ruedas en movimiento arremolinado (δίνη), dos torbellinos.

A IV

a) "senderos del Día", ἤματος κέλευθος; son tal vez los rayos del Sol, pues traen el día en sí mismos o por ellos viene el Día.

b) "en el éter", αἰθέρι κέκλεινται. Las puertas de tal palacio se cierran "en el éter", y se cierran con ingentes hojas. El Éter es el elemento y ambiente celestial y propio para demonios y dioses; y el palacio debe ser por dentro etéreo, de Éter fabricado. Sólo la parte que de él da hacia el camino, hacia la tierra —a saber, puertas, dintel, umbral— pueden ser de otra materia más densa. Algunos manuscritos ponen αἰθέρειαι, "etéreas". Tal vez no vale la pena de discutir largamente, eruditamente este pequeño detalle.

c) "llaves de uso ambiguo", κληῖδας ἀμοιβοῦς; ya que toda llave sirve indistintamente para abrir y cerrar. Su uso es, pues, ambiguo e intercambiable.

A VI

"holgadamente", κατ'ἀμαξιτόν, por un camino (ὁδός) de carro de ruedas, es decir, según camino ancho y seguro por el que se puede conducir (ἀμαξιτόν, de ἀμά-ἄγειν, conducir) un carro de dos ruedas.

A VIII

a) "La Firmeza fué más bien, y la Justicia", θὲμις τε δίκη. Traduzco θὲμις por Firmeza; ya que θὲμις, θεμέλιον, τί-θεμι convienen en la raíz θέμ, que es poner en firme, asentar. Y Themis es la diosa del cortejo olímpico que comunica las decisiones o decretos de Júpiter, decretos que reciben el nombre mismo de la

diosa, θέμιτες, lo firmemente establecido por el dueño del universo. Y como el ser de las cosas es lo más firme y en firme de ellas, de ahí que Parménides haga intervenir a la Firmeza en persona o personificada para conducir la mente desde lo mortal hasta el ente. La Justicia es la diosa de lo debido y bien distribuído o dividido en dos partes iguales (δίκη, δίς), tipo de justicia primitiva o de equilibrio. Y se verá en el Poema que el ser es lo mejor distribuído, porque el ente

> "no es más ente en algún punto
> ni lo es en algún punto menos;
> que todo está de ente lleno" (I.12);

además de que "el ente firme en sí se mantiene" (I.14). Y la Justicia no deja

> que se engendre el ente o que perezca
> los vínculos relajando,
> sino que en vínculos el ente queda" (I.9).

Interviene, pues, la Justicia en el ente para hacer respetar los límites del ente, al modo como la justicia ordinaria interviene en los asuntos de la polis para que cada uno guarde sus límites, las vallas, los linderos de su posesión y no traspase su derecho ni el de los demás.

"Firmeza dentro de límites" será la caracterización que dé más adelante Aristóteles de la estructura de la sustancia o οὐσία; y la diferencia específica (δια-φορά) tendrá por oficio separar lo de una cosa de lo de las demás, señalar y defender las fronteras o límites de cada cosa, afirmarla en lo suyo (οὐσία, propiedad, pe-

culio) y afirmarla frente a los otros (ὁρισμός, ὅρος) de-finiéndola.

A IX

a) "de la bellamente circular Verdad", εὐκύκλεος ἀλήθεια.

El epíteto "bellamente circular" expresa y encierra una de las mayores alabanzas que puede tributar el heleno a una cosa. La verdad, para el heleno, es "des-cubrimiento" (ἀ-λήθεια) de una cosa por sí misma, la cantidad de autofosforescencia interna; y la Verdad, así con mayúscula, es el des-cubrimiento del ser en cuanto ser y por lo que de ser tiene. Y como el ser posee en Parménides forma esférica, y de bella esfera, de aquí que a la Verdad del Ser convenga el epíteto de bellamente circular. El tipo de ostentación o de descubrimiento del Sol es el de descubrimiento o verdad "bellamente circular"; se nos descubre y se descubre como "esfera luciente de sí misma". Ahora bien: el Sol es objeto típico y una de las metáforas explicativas para el heleno; por esto la forma luciente y descubridora del Sol, ἥλιος, bellamente circular, sirve de tipo explicativo de la manera como el ente se descubrirá a sí-mismo, a saber, cual Sol inteligible (ἥλιος νοητός) bellamente circular y bellamente resplandeciente.

El Sol sumerge en su atmósfera radiante y manifestante todas las cosas; de parecida manera, el Sol inteligible que es el Ente parmenídeo, sumerge o tiene sumergidas en sí mismo todas las cosas, por ser todas seres; y hace el ente de luz que descubre lo que cada una es, su entidad. En otras lecciones de los manuscritos primitivos se lee en vez de εὐκύκλεος, εὐπειθὲος, "segura, firme, de confianza" (πειθός). Los dos epítetos poseen un sentido aceptable.

b) "inconmovible entraña", ἀτρεμιές ἦτορ; o según otra lección, ἀτρεκές, entraña verdadera, real, propia. De nuevo las dos lecciones dan un sentido semejante y por igual aceptable.

c) "preciso es que conozca opinablemente aun las apariencias", τὰ δοκοῦντα χρὴ δοκίμως γνῶναι. El que por deliberado plan tiene que investigar y tantear (πειράω) todas las cosas, y de todas maneras (διὰ παντός) es preciso (χρή) que conozca "las cosas opinables" (τὰ δοκοῦντα) —las cosas tal cual las interpreta la Opinión, el sentir común de todos los días y de todos los hombres y de cada uno de los hombres en cuanto que es uno-de-tantos—, de una manera "opinable", "en pareceres" (δοκίμως). Parece referirse este modo de conocer, en plan de opinión y de opinar, al Poema fenomenológico o segunda parte del Poema de Parménides donde el poeta describe sistemáticamente el mundo de las apariencias; describe qué es el Fuego en cuanto fuego, qué es la Noche en cuanto noche, y las conexiones de fuego y noche en cuanto acontecen precisamente entre fuego y noche; y no describe qué es Fuego en cuanto ser, ni qué es noche en cuanto ser ni qué son todas las cosas por estas dos constituídas "en cuanto seres".

De ahí que el programa general de una descripción "opinable", aunque sistemática, del mundo apariencial responda al tema: "lo que parece según lo que a-parece" (τὰ πρὸς δοξαν), y no al programa ontológico: "lo pat-ente según el ente" (τὰ πρὸς ἀλήθειαν), lo que de las cosas se presenta ante el Pensar cuando el pensar se pone a pensar el ser de las cosas o lo que las cosas en cuanto seres hacen o ponen de manifiesto ante el pensar.

El conocer opinablemente lo opinable y opinado por la Opinión da un conocer "sistemático", una sistematización de lo que el conocer cotidiano *(alltaeglich)* conoce distraídamente, inconexamente,

oscuramente; mas sin salirse del tipo del conocer "opinable", sin llegar a conocimiento metafísico. Y toda física, biología... ¿no sería, desde este punto de vista parmenídeo, más que conocer opinable?

La tradición ha conservado el poema en dos partes: una que lleva por título τὰ πρὸς ἀλήθειαν, lo correspondiente a verdad, para la verdad o descubrimiento auténtico de las cosas; o, con un pequeño juego de palabras, "lo patente según el ente"; lo que se conoce al conocer el ser de las cosas. Le he dado por título el de Poema ontológico, logos sobre el ente (ὄν, λόγος).

Y la segunda parte se llama, correspondientemente, τὰ πρὸς δόξαν: lo concerniente a opinión, lo que las cosas descubren o lo que el conocer descubre en las cosas cuando uno se halla colocado en plan de conocer opinablemente; "lo que parece según lo que aparece". Esta segunda parte se nos ha conservado sumamente incompleta.

NOTAS AL POEMA ONTOLÓGICO

A I.1

a) He conservado en la traducción la palabra "mito", μῦθος, en vez de emplear las de sentencia, dicho, aserción.

No significa, naturalmente, mito cosa fingida, fábula, leyenda o conseja. Mito es palabra divina revelada en palabra humana; y, como lo divino supera infinitamente lo humano, aquellas palabras o compuestos de palabras humanas en que se aparece lo divino resultan "balbuceos"; resultan estrechos, revientan por preñados de sentido superabundante, sobrenatural, adquiriendo el matiz de misterios, de palabras humanas con trasfondo infinito e insondable.

Y, en efecto, el poema ontológico es una revelación que la Demonio o Diosa hace, por medio y en lenguaje humano, a Parménides; de aquí que Parménides viva tales sentencias metafísicas como "misterios", como mitos; y se sienta no tanto hablar cuanto balbucir y tartamudear metafísica revelada.

No se pierda de vista este aspecto de Metafísica revelada.

b) Al atribuir Parménides su poema a una revelación celestial se coloca en el mismo plano de los poetas primitivos que no sabían ni se atrevían a comenzar sus poemas sino invocando a dioses y diosas, a musas y demonios. Síntoma de la poca individualidad de sus autores, que no se atrevían o no se notaban suficientemente formados para decir "yo": "yo pienso", "yo afirmo", "yo soy".

Hasta Descartes no adquirirán derechos metafísicos las afirmaciones "yo existo", "yo pienso".

c) Los caminos del "opinar" (δοκεῖν, δοκός, δόξα, δοκοῦντα) y los caminos del "pensar" (νοεῖν, νόημα, νοῦς) son, según Parménides, diversos y divergentes. Se trata, pues, ante todo de saber cuáles son los caminos que se pueden investigar precisamente por medio del pensar, o dicho de manera complementaria, qué caminos y qué aspectos resultan investigables por y para el pensar. Porque pudiera ser muy bien que los caminos del opinar fuesen no sólo diversos y divergentes de los del pensar, sino que caminos intransitables para el pensar resultasen transitables para el opinar. Y así es en efecto, según Parménides: la opinión no se rige de suyo ni siempre por el principio de identidad y por la norma primaria de evitar la contradicción. Se da "una costumbre múltiplemente intentada" (I.6) de seguir el camino no pensable de opinar que "el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece (I.5), de dar la preeminencia al movimiento y al tiempo, al ser que parece llegar a ser y dejar de ser, al ser que no es en firme ser...

Por esto, dentro de un poema programáticamente ontológico, lo primero que debe intentarse es señalar "cuáles son los únicos investigables caminos para el Pensar" (I.1).

d) Y tales caminos no se hallan sin más y de un golpe; hay que investigarlos y buscarlos repetidamente, δι-ζήσιος, con dificultades y tropiezos; no se trata de simple búsqueda, ζήτησις, sino de búsqueda porfiada, δι-ζήτησις. La metáfora del "camino" o método se halla enhebrada a la largo de todo el Poema; y se sirve Parménides de tres términos: ὁδός (camino), κέλευθος (sendero), ἀταρπόν (vericueto, camino tan estrecho que no se puede dar la

vuelta, irreversible, ἀ-τρέπειν). El Pensar sigue caminos originales que poseen los caracteres de ser:

1) Caminos impelentes, por los que el pensar va impelido, de lógica y consecuencias inflexibles, de lógica interna que empuja hacia adelante (κέλευθος, raíz κελ; la misma que la de *cel-eritas*, a-cel-eración...). Los caminos del Pensar se parecen, diría con una comparación de nuestros tiempos, a escaleras mecánicas, que ellas mismas impelen y empujan al que pone sus pies en el primer escalón.

Recuérdese que el proceso dialéctico en Platón —proceso por el que se asciende al ápice del universo ideal que es la Idea de Bien—, posee estas propiedades impulsoras intrínsecas, la ἐπίβασις y la ὁρμή; es escalón e impulso y hormona entitativa.

Aquí hallamos ya un precedente histórico.

2) Los caminos del Pensar son "irreversibles"; es decir, no son caminos para ida y para vuelta, caminos re-vertientes y re-torcidos (παλίν-τροπος), cual lo son los caminos de los mortales o de la opinión, según la cual "una cosa puede ser y no ser", "puede no ser y después ser" (la opinión cree que las cosas se engendran y que perecen realmente; Cf. I.5). Los caminos del Pensar y del Pensar el Ser van en un solo sentido y dirección: o sólo afirman o sólo niegan; si la afirmación es verdadera, la negación será siempre y necesariamente falsa; e inversamente, si la negación es verdadera, la afirmación será siempre y necesariamente falsa. Principio de exclusión de tercero y de incompatibilidad absoluta entre afirmación y negación.

e) Mas ¿cuál es, pasando a vías de hecho, el camino propio y transitable para el Pensar?

Es "é s t e":

"que del ente es propio ser, y, que del ente no es propio no ser". En mi obra sobre Parménides he justificado, por medio de la historia de la fórmula parmenídea, hasta Aristóteles, la traducción e interpretación que doy aquí compendiosamente.

Es propio del hombre en cuanto hombre ser animal racional; es propio del dos en cuanto dos ser número par... ¿qué será lo propio del ente en cuanto ente?, ¿qué será lo propio o pertenecerá en propiedad al dos en cuanto ser y al hombre en cuanto ser?...

Responde Parménides:

"del ente, y de cualquier cosa en cuanto ente, es propio 'ser' "; y "del ente y de cualquier cosa en cuanto ente no puede ser propio ni pertenecerle en modo alguno el 'no ser' ".

Pero, ¿qué es eso de ente, ser, no ente, no ser?

La fórmula parmenídea es "ἔστι εἶναι", "οὐκ ἔστι μὴ εἶναι".

Para dar de ella una explicación elemental pongámonos en la forma final que le dará Aristóteles.

Dos son las preguntas básicas y típicas a la vez en metafísica: "qué es" tal cosa (τὶ ἔστί), y si "es de hecho" o "que es" de hecho, "que existe" tal cosa (τὸ εἶναι). Por ejemplo: qué es el hombre y "que es" el hombre, que se da de hecho, aquí, en este mundo tangible; "qué es" la circunferencia y "que se da" de hecho, en este papel, en este objeto redondo, la circunferencia...

Y el grande y grandemente temeroso problema metafísico consiste en descubrir cómo y por qué se pueden juntar el "qué es" una cosa y su "que es"; la esencia y la existencia; cómo y por qué existe una esencia, por qué "existe-de-hecho-una-esencia".

El saber "-que es- tal -qué es-", o cómo y de qué original ma-

nera tal -qué es-, tal tipo de "esencia", es "de hecho", compendia en palabras cifradas toda la metafísica.

Y esta cuestión compleja "-que es, que-se-da- tal -qué es", o que "tal-qué-es-es-de-hecho", recibió en Aristóteles la fórmula unitaria que escribo así por su orden de construcción:

1) τὶ ἐστί qué es, aspectos esenciales, esencia.

2) τὸ εἶναι que es, aspectos existenciales, existencia, realidad bruta, hallarse realizado.

3) τὸ [(τὶ ἐστι) εἶναι]

"que 'qué es' es"; que "tal esencia" existe, y formulaciones parecidas.

Finalmente, por imperativos gramaticales no se dice en griego τὶ ἐστί al tener que ir en una sola frase junto con τὸ εἶναι y subordinado a él, sino τὶ ἦν, que es un pretérito imperfecto, un pasado que se está aún continuando con el presente, de modo que *3)* se escribirá

τὸ [(τὶ ἦν) εἶναι]

que es la clásica y mostrenca fórmula metafísica de Aristóteles, e incluye el programa y plan de toda cuestión propiamente metafísica.

Dado un tipo de esencia, de "qué es", la cuestión de su tipo o modos de realizarse, de "ser de hecho" (τὸ εἶναι) resulta sumamente compleja. Así, dado "qué es la circunferencia", dada y fijada su definición, puede realizarse en mil tipos de existencia concreta: en metal, en madera, en agua. Dado "qué es el tres", la definición de tres puede realizarse o ser (εἶναι) o en tres Personas divinas o en tres lados de un triángulo o en tres hombres.

¿Corresponde a cada tipo de "qué es", de esencia, de definición, un solo y propio tipo de existencia, de realización? Y, en

general, ¿todo "qué es", toda esencia, tiene que tener su "que es", una existencia?

Por "ente" (ὄν, ἐόν) se entenderá esa unión o compuesto raro entre un "qué es" (esencia, τὶ ἐστί) y un "que es" (existencia, τὸ εἶναι).

Y ¿de qué tipo ha de ser esta composición o unión entre esencia y existencia, entre ἐστί y εἶναι, para que dé un ente, un ser? ¿Composición con distinción real, con distinción de razón?

Y más hondamente, con Heidegger, ¿de qué proviene que el ente se presente como integrado de "qué es" y de "que es", que el ente se me descubra (verdad ontológica o trascendental) bajo los dos aspectos de "qué es" (esencia, *Was-sein)* y "que es" (existencia, *Dass-sein)?* ¿Qué vínculo une *Wahr-sein* (verdad), *Was-sein* (esencia) y *Dass-sein* (existencia)?

Parménides no conoce aún la formulación aristotélica

τὸ [(τὶ ἦν) εἶναι];

inventó su germen: (ἐστὶ) εἶναι, una cierta unión entre "es" y "ser", entre qué es y que es.

Para mayor claridad he traducido y completado la fórmula parmenídea con la final de Aristóteles, diciendo "del ente es propio ser"; o más brevemente, "del ente es ser", lo que equivale a decir: toda cosa, mirada por el Pensar, se aparece como integrada de dos aspectos: qué es y que es, de esencia y existencia, de idea y realidad o realización de tal idea, esencia o qué es.

Y como el camino propio del Pensar es irreversible, no bastará decir: "del ente es propio ser", sino que deberá añadirse, para evitar toda vuelta o contradicción,

"del ente no es propio no ser".

O más breve y ajustadamente al original griego:
"del ente es ser" y "del ente no es no ser"; y reducida por fin esta fórmula a la forma parmenídea:

"es ser" y "no es no ser",
ἐστὶ εἶναι; οὐκ ἐστι μὴ εἶναι.

La raíz de las dificultades y oscuridad que los intérpretes y traductores suelen hallar en esta frase se halla en no haber comparado con la fórmula final aristotélica, que no es sino el natural desarrollo de la parmenídea a través de una fórmula platónica intermediaria que se encuentra en el diálogo Sofista.

Véase para estos puntos mi obra sobre Parménides.

Si "del ente es solamente propio ser" y "del ente no es propio de ninguna manera no ser" tendremos que el camino resulta irreversible, libre de contra-dicción, de movimientos contrarios e inversos, y podrá el Pensar dejarse llevar e impeler confiadamente por él:

"camino es de confianza".

Y tal camino es el que sigue la Verdad, porque Verdad significa en griego des-velamiento, des-cubrimiento (ἀ-λήθεια); y la Verdad, el descubrimiento sumo, el perfecto, el acabado y final de una cosa consiste en que quede patente su "qué es" y que tal "qué es" es de hecho.

Este es el camino que sigue y por el que camina la Verdad; el camino que lleva al "qué es", a la esencia, y al "que es" tal "qué es", a la existencia (auténtica y propia) de tal esencia.

Y en este camino vale solamente la dirección unitaria:

"que el 'qué es' es"; y no valen,
"que el 'qué es' no es"; o dicho con otras palabras,
"que del ente no es propio ser" (I.3); y no vale tampoco,
"por necesidad del ente es propio no ser" (I.3).

A I.2-3

a) En qué se distinguen estas dos fórmulas: ¿no es propio, es propio no...? O dicho con términos parmenídeos:

οὔκ ἐστὶ εἶναι y χρεών ἐστι μὴ εἶναι?

Por de pronto, en que el "no" afecta una vez al "qué es", a la esencia, y la otra a la existencia, al "que es".

Como si dijera: no le corresponde en propiedad o no es propiedad de la esencia el existir; el existir no entra como constitutivo de la esencia; le compete, tal vez y a lo más, de modo no propio, casi accidental, por una caída, caso o acaso, cual parece acontecerle a la circunferencia, en cuanto esencia ideal, que le importa bien poco existir o realizarse en madera o en bronce; o simple y llanamente, no existir en materia alguna, quedándose en puro y mondo "qué es", en su orbe ideal.

Pero cabe aún una afirmación más grave: del "qué es", de todo ente en cuanto tiene "qué es" o esencia, de toda esencia, ¿será propio y peculiar el no existir, el no poder ser realizada, el tener que quedarse en simple y puro "qué es", en su orbe esencial, en un mundo inteligible (κόσμος νοητός; Platón)?

O de otra manera: si por "no existir" entendemos esa peculiar manera de presentarse las cosas en el mundo apariencial, opinable, vulgar y cotidiano, ¿será propio del ente, o de la esencia, o del

qué es del ente, tal tipo de existir que, a los ojos del metafísico, es más bien un no ser (μή εἶναι)?

Si por un momento nos colocamos en el punto de vista de Heráclito, tal cual suelen interpretarse sus sentencias, y admitimos que no se dan ni más cosas ni otro tipo de cosas ni otro tipo de ser real que el que en el mundo apariencial se usa, es claro que "el ente no existe"; que las cosas no poseen "qué es" o esencia inmutable, que "el ente no es" y que al ente no corresponde ni pertenece manera alguna de existir o de ser, pues no se da ni ente; sólo se dan cosas, tales cosas concretas, modulaciones o configuraciones de fuego, de agua, de aire...

No caben en tal universo de tipo Heráclito consideraciones o puntos de vista como "mirar tal cosa en cuanto ente"; el fuego en cuanto ente, el hombre en cuanto ente... Sólo es posible una metafísica concreta (pase la expresión): mirar el hombre en cuanto fuego, el agua en cuanto fuego...; a la manera como aun en nuestros días hace el físico, que mira todos los fenómenos físicos y químicos "en cuanto modificaciones del espacio y del tiempo", en cuanto espacialmente medibles; y para el físico, un punto de vista como el de mirar los cuerpos en cuanto entes, en cuanto que tienen qué es y "que es" resulta ilusorio.

Toda filosofía, todo punto de vista antimetafísico sostiene "que del ente es propio no ser"; que ente, esencia, qué es, que es... son fantasmagoría, "no son"; y no solamente "de tales aspectos es propio no ser", sino que "es preciso" (χρεών) que así sea; y los muy cándidos —positivistas, materialistas...— creerán haber demostrado "que es propio del ente no ser".

Dejémoslos en su candidez, que lo es y grandísima y grandísimo

contrasentido, y aludamos a la primera afirmación parmenídea:

"que no es propio del ente ser".

¿No sostuvo Platón cosa superlativamente parecida a ésta?

Las ideas en su cosmos noetós o inteligible estaban en su tipo auténtico de "ente"; eran los entes o seres primarios; y de ellos no era propio ni conveniente, sino caída y casualidad, el realizarse en el mundo sensible, tomar cuerpo en la materia, existir con el tipo de existencia dura de este mal mundo. Y todos los que pregonan abstracciones eidéticas, paréntesis ideales... ¿no sostendrían implícitamente que del ente y de los entes en su propio y puro estado no es propio el ser o existir real, manual, físico?

Otro punto que no voy a discutir; basta que la sentencia de Parménides haya adquirido un cierto sentido claro. Probablemente Parménides no se metió sino con el hylozoísmo o pitagoreísmo de aquellos tiempos.

b) Del camino o método que tales afirmaciones señalan dice Parménides aquí que

"es senda impracticable y del todo insegura",
παναπειθέα ἀταρπόν,

es sendero tan estrecho que casi no se puede andar ni dar una vuelta (ἀ-ταρπόν), para, invirtiendo la dirección mala, volver al punto de vista del ente, al camino de la Verdad; y es del todo inseguro, no de fiar ni de confianza y de confiarse a él (παν-α-πειθέα); la Vida auténtica del Pensar, al caminar por él, nota que se le hunde bajo los pies, que se le huye.

Y da como razones:

c) "porque ni el propiamente no ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda..."

Esta afirmación sólo convence al que una vez haya hecho la "experiencia metafísica", al que haya notado la consistencia absoluta del ente, su inmutabilidad, su unidad, al que haya acontecido "pensar" (νοεῖν), además del vulgar y común acontecimiento que es el "opinar" (δοκεῖν) y mirar las cosas tal cual se presentan todos los días y a todos los hombres.

El que tal diamantina consistencia del ente haya notado no podrá tener por segura, firme y afirmable en firme ninguna cosa. Sólo se afirmará en lo que de "ente" tengan las cosas que, a veces, como en la cosa que vulgarmente llamamos tiempo, no pasa de ser un "instante"; o como en el caso del movimiento, el núcleo entitativo se reduce a lo que de "acto" tenga la potencia en un momento dado. El que haya pisado una vez en "sólido" sabe dar perfecto sentido a la inconsistencia de los líquidos, a lo que significa hundirse. Sólo el metafísico ha pisado la supradiamantina solidez del "ente"; de ahí que se hunda en las cosas más sólidas y sólo llegue a veces a asentar su pie en lo "hondo" de las cosas, en su fondo, tal vez después de haberse ahogado, desde el punto de vista de la opinión.

La razón de Parménides contra el método de mirar las cosas solamente en cuanto cosas o en cuanto modulaciones de una cosa básica (agua, fuego, aire...) sólo convence a los que han hecho la experiencia del ente, y de su típica consistencia, de la consistencia del "qué es" (esencia) y de la de "lo ser" (τὸ εἶναι, que es).

Quien tal experiencia ontológica haya hecho no caerá jamás en

la tentación de "tender hacia", ἐφ-ἱκτόν, de disparar el dardo mental, la *mentis intentio* (ἱκτόν) hacia las cosas, hacia el no ser o aspectos no entitativos de las cosas; equivaldría al intento suicida de echarse al agua quien, por esa experiencia sísmica que es la metafísica, se ha vuelto de peso y solidez mayores que la del plomo y del diamante y de los cuerpos radioactivos todos.

d) Y añade Parménides:

"nada del no ente dirías",

porque

"es una misma cosa el Pensar con el Ser".
τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστι καὶ εἶναι.

No dice Parménides que esa manera de conocer que es el "opinar" sea una misma cosa con el ser. La identidad entre conocer y ser se verifica sola y precisamente entre el conocer de tipo "pensar" (νοεῖν) y lo que de "ente" tenga la cosa, entre Pensar y Ser.

"No ente" son las cosas o casi todo lo de ellas, pues el agua se presenta como agua, el fuego como fuego, el hombre como hombre... Y porque se presentan así, resultan tan mudables y caedizas que el agua se volatiliza, el fuego se apaga, el hombre se muere. E igual sucede a ese tipo de conocimiento que se llama "opinión", que sigue paso a paso y lo más apretadamente posible las vicitudes y alternancias de las cosas, que se las come con los ojos y las agarra con la mano. Como son caedizas, muérense los ojos que las comen y deshácense las manos que las agarran. ¿Qué identidad es posible entre tal tipo de vivir y de conocer con tal tipo de cosas?

Sólo entre el conocer en plan de "pensar" y las cosas en plan o en proporción de su "ser" cabe identidad. Del no ente nada

puede, pues, decir el metafísico, el que "piensa"; pero puede decir la opinión, no con logos (λόγος) sino con verborrea, mil y mil cosas sobre las cosas.

e) Pero así como se da, por y en virtud de ese cataclismo que es ser y vivirse a lo metafísico, un conocer cristalizado en "pensar", y así como se da también en ciertas cosas, tal vez no en todas, un pequeño diamante enterrado entre miles de aspectos cósicos, diminuto diamante que es su ser, su entidad, lo que de ente tienen, de parecida manera se da un decir original y aparte de los decires y palabrerías de la opinión y aun de los dichos de las ciencias de las cosas en cuanto cosas.

Y tal "decir" cristalizado, inmutable ya y eterno, es el logos (λὸγος) y el λέγειν. Logos que expresa precisa y únicamente sentencias bien cinceladas, definitivas, definiciones; por ejemplo, sólo el logos, o el decir puesto en plan metafísico, sabe decir e inventar las frases parmenídeas: "es propio del ente ser", "del ente no es propio no ser", "el pensar y el ser son una misma cosa"...

Y de tal decir, afirma Parménides, "que es propio ser", que incluye y presenta a su manera un "qué es" y un "que es".

Me explico: toda palabra, en su función suprema y propia, dirá Aristóteles, es "apofántica", es "lugar de aparición (ἀποφαίνεσθαι, φὰος: luz) de"; y toda palabra metafísica hace de lugar de aparición del ente, poniendo de manifiesto su "qué es" (esencia) y su "que es", un tipo especial de existencia real, a saber, "que es" o está presente en esa cosa sutil que son las palabras. Tal "qué es" existe (εἶναι) como hecho palabra, además y sin perjuicio de que tal "qué es" pueda existir o estar realizado en materia más sólida: en agua, en bronce, en mármoles, en carne viva...

Así que, en rigor, "definir" un ente es darle una existencia es-

pecial, un "que es"; hacer que sea de hecho en una especial materia real, en el aire modulado por la lengua; y las "definiciones" (de circunferencia, de número par, de hombre...) son "entes" especiales, con "qué es" y "que es", con esencia y existencia típicas, con un tipo de permanencia y fijeza propias que las convierte, cuando son definiciones bien hechas, en "definitivas".

El leguein y el logos son, pues, "entes" especiales o actos de hacer presentar entes en palabras; cualidad de que no gozan otros tipos de hablar y de decir.

Afirma, pues, Parménides que:

1) del Ente es propio ser; todo tipo de ente posee en propiedad una especial manera de existir que realiza su "qué es", su esencia y la vuelve real a su manera, a la manera propia de la esencia.

2) del Pensar es propio ser; todo conocer, cuando cristaliza en la forma del Pensar, posee en propiedad una manera de existir, y tal manera es la única que coincide y se identifica con el ente; el mismo tipo de existir pertenece al ente y al pensamiento.

3) del Decir es propio ser; todo lenguaje, cuando adopta la forma diamantina y definitiva del Decir (logos), posee en propiedad una especial manera de existir y ser real, y tal manera propia de existir es la misma que la del pensar y del ente.

Mas entre las maneras de existir o ser reales las "cosas", los "conoceres" y los "decires" no se da, de suyo, identidad; cada uno puede ser real a su manera; y los tipos de realidad de las cosas, en fase de simples cosas, de los conoceres en fase de opinión, de los decires en fase de lenguaje corriente son siempre flojos, inestables, caedizos y mudables, todo ello infinitamente más que "el" tipo de realidad del Ente (de las cosas en cuanto o en lo que tengan de ente), del Pensar (del conocer en cuanto pensar o en cuanto

pueda cristalizar en pensar) y del Decir (de lo que de "definible" o expresable en definiciones tengan los decires corrientes).

Por esto dice Parménides compendiosamente:

"menester es al Decir y al Pensar y al Ente ser".

Pero ¿qué es eso de ser o existir, así en infinitivo y como contrapuesto complementariamente al "qué es" y al "que es"? ¿Qué significan existencia y existir frente a esencia?

No cabe aquí una respuesta, aun dado el caso feliz de que la supiera. El lector hallará un intento de contestación en la obra indicada sobre Parménides.

f) Si partimos, pues, de las cosas, de los conoceres y de los decires y nos proponemos llegar a lo que de "ente" tengan las cosas, a lo que de "pensamiento" tengan los conoceres, a lo que de "logos" encierren los decires, llegaremos siempre a "lo mismo": a "un" tipo especial, original, único de ser o existir (εἶναι) en que coinciden Ente-Pensar-Decir, por más que, en el punto de partida, cosas-conoceres-decires no coincidan sino que se distingan entre sí y vayan de ordinario divergentes.

"Así que no me importa por qué lugar comience;
ya que, una vez y otra,
a lo mismo habré de llegar" (I.3).

Unidad de la ontología, según Parménides.

A I.3

a) Parménides se refiere, después del inciso explicativo que va desde "te diré que es camino..." hasta "habré de llegar", a las afirmaciones típicas del camino del no-ente, a saber "que del ente es propio no ser", etc. Y exhorta a apartar de tal camino al pensamiento.

Empero se da aún otro camino del que es preciso también desviar el pensamiento, camino desconcertante, sin artificio o maña para enderezarlo, por el cual, si uno camina, irá perdido y errante, sentirá dividírsele la cabeza en dos (bicéfalo, δί-κρανος, dos cráneos), descuartizarse su poder de conocer, volverse estúpido, mentecato, ciego, sordo, demente, peloteado de acá para allá, manteado sin misericordia por los sucesos y las cosas. En tal estado, "el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece" y, respecto de este camino descaminado y descaminante, todos los demás, inclusive el del opinar común, resultan caminos transitables, aunque no sean seguros; mientras que éste es sendero que hace retorcerse la mente en mareadoras contorsiones y hace darle a uno vueltas la cabeza, cual asno en noria (παλίν-τροπος).

Pero ¿qué tal camino es éste?, ¿cómo se distingue del camino del pensar y del camino del opinar, del camino del ente y del camino del no-ente?

Recurramos al texto griego para poder dar sentido a este nuevo problema interpretativo:

οἷς τὸ πέλειν τὲ καὶ οὐχ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν.

Parménides se sirve aquí, en vez del verbo εἶναι (ser, exis-

tir, que es), del verbo πέλειν (y a veces de la forma anticuada πελέμεν).

¿Qué matiz posee πέλειν que no tenga el εἶναι?

La raíz de πέλειν es πελ, la misma que la de im-pel-er, impuls-o, pal-a. Pélein es, pues, un existir im-pel-ente, un "ser-impulso", un existir que se muestra o certifica como acción de empujar, de tender hacia, de obrar; casi con las relaciones que se dan entre *Wirklichkeit, Wirkung* y *wirken* en alemán; "ser eficiente", ser en acto.

La filosofía tomista describió el "esse" (existir, así en infinitivo, como apecto de "que es" frente al de "qué es" una cosa) por el "actus", de "agere"; obrar, hacer. Hallamos, pues, aquí en Parménides una acepción dinámica y eficiente de existir, contrapuesta a un existir simple, inerte, a un "estar ahí" inmoble, indiferente.

b) Ahora bien: no son dos cosas ser y obrar (εἶναι y πέλειν) sino una sola. Digo "ser y obrar", pues pudiera suceder que cosa y operación fuesen dos o más aspectos independientes, como lo son cosas, opiniones y decires.

Χρῆμα (cosa de uso, instrumento...) y ἐνέργεια (estar en operación práctica) pueden ser diversos y darse uno sin el otro; empero si llegamos al núcleo de ente que haya en las cosas, y al núcleo de acto que haya en las operaciones veremos, según Parménides, que ente (ser) y acto (obrar) se identifican, que εἶναι es πέλειν, que se da un tipo especial de acto identificado con el ser o existir típico del ente, en cuanto distinto de lo cósico de las cosas.

Pues bien —y lo digo casi en forma de acertijo—: Parménides fija aquí el concepto de ser o del existir típico del ente o de lo que de ente tengan las cosas; y tal sentido de "lo ser" es que:

"ser es ser-en-acto", "ser es ser-en-impulso", "ser es estar-en-acto".

Ese matiz de impresión brutal, desconsiderada, agresiva de la acción; ese aspecto de "crear situaciones de hecho", de lo irremediable, de hechos irreformables y mostrencos con los que "hay que" contar constituye, una vez suficientemente afinado, por el paso de cosa a ente, el sentido de "lo ser", del existir, de εἶναι-πέλειν.

c) Y dice Parménides que suponer que "lo ser" (τὸ εἶναι; empleo como en griego el artículo neutro para designar el infinitivo y distinguirlo del ser o del ente en cuanto ente) presenta un aspecto inerte y estático, que el existir propio del ente o lo ser puede estar a lo inerte, puede no estar a lo acto y otras veces estar a lo acto, ser acto y no ser acto, ser impulso y no ser impulso es otro camino y muy más desorientador que el afirmar simplemente que la manera de ser o existir del ente es la manra de ser o darse las "cosas" del universo de la opinión (I.3. Véanse los comentarios hechos). Pero ¿es que concebir el existir o lo ser como simple "estar ahí" de plantón y negar que lo ser o el existir del ente y de las cosas en cuanto y en lo que tengan de ente encierre necesariamente e idénticamente un Ser acto, un im-pel-er (πὲλ-ειν) conduce a desconciertos tales que uno se vuelva estúpido, ciego, demente, bicéfalo...?

Así lo dice Parménides y no voy a discutirlo.

Podemos, pues, decir con él:

"del ente es propio ser" (εἶναι); y explicar un poco en qué consiste eso de "ser" (interpretación del ente);
"del ente es propio ser-en-acto", ser im-pel-ente (πὲλ-ειν);

y decir con Santo Tomás,

esse est actualitas omnis formae vel naturae.

a) "domarás", acepto la lección δαμῇς, domarás; en vez de la de δαῇς, pondrás en claro o llegarás a aprender y ver claramente "que el no ente es"; y en vez de la de οὐδαμῇ, de ninguna manera o en ningún lugar "el no-ente es".

b) Los versos siguientes se refieren a la natural tendencia y tentación de la vida de la opinión de los mortales; huir del "ente" de las cosas, huir de "pensar" las cosas, de transformar la opinión de las cosas en pensamiento del ser de las cosas mismas, huir de los "decires" para llegar al "logos", a las definicioines.

Cuando uno vive en un mundo de cosas y opinión sobre ellas y habla de ellas, "mueve los ojos sin tino", sin meta fija (ἄσκοπος), le retiñen los oídos en las mil variadas opiniones e interpretaciones vulgares y vulgarizadas de las cosas, se hace eco de lo que se dice (ἠχὴησσαν ἀκοήν) y su lengua resulta lengüeta por la que sopla el tornadizo viento de la Opinión que es siempre "opiniones", y le hace bailar al son de lo que suena. Todo lo cual está diametralmente opuesto a la firmeza, seguridad, inmutabilidad y eternidad del ente, del pensar el ente y del Decir los pensares sobre el ente.

c) Dirigiéndose a los mortales les exhorta finalmente Parménides a que discriminen y solventen el problema metafísico, el problema y el plan de hallar y vivir la firmeza supradiamantina del ente, del pensar y del logos: problemas y plan que —a un mortal, en plan todavía de mortal— comenzará por parecer "argucia múltiplemente discutible", "ganas de pelear" (πολύδηεις).

A 1.5

a) Para evadirse definitivamente de la mortalidad, pluralidad, inseguridad radical e incurable de las cosas, de la opinión y de los decires no queda más que un solo camino: "que el ente es", que se da el ente; es decir, que se da un "qué es" acoplado indisolublemente con su "que es", con un tipo de existir inmutable, eterno, fijo, siempre actual y activo (πὲλειν).

b) Parménides enumera los aspectos inmutables y orientadores (σήματα) del ente, aspectos que se van descubriendo, cual piedras miliarias, a lo largo del camino del ente.

De tales apectos, unos se presentan como contraposiciones o negaciones de otros aspectos del camino de las cosas, de la opinión y del hablar por hablar; de ahí su forma privativa: ingénito (no sometido a génesis o nacimiento), in-perecedero, in-perturbable, infinito, ni fué, ni será...; mientras que otros aspectos se ofrecen como positivos: el ente es de la raza de los "todo y solo", οὖλον, μονογενές; ya que οὖλον (ὅλον) es "todo íntegro"; y μοῦνον (μόνος) es solo, firme en soledad, aparte de todo lo demás: de lo cósico de las cosas, de la opinión, de los decires parlanchines.

El ente es uno, continuo, ἓν, ξυνεχές, se tiene en sí consigo mismo (ξυν, ἔχεσθαι) en unidad solitaria, firme, íntegra.

El ente es pres-ente inmutable, eterno, sin pasado ni futuro, en un ahora (νῦν) siempre a la hora y de toda hora, sea o no deshora del ritmo y movimiento de las cosas, de las opiniones, de las charlas comunes.

A I.8

a) "de ente una manera
que ya el ente no sea";

así traduzco la frase ἐστὶ ὅπως οὐκ ἐστὶ. O bien: el ente es ya toda manera de ente, aunque el ente no sea toda manera o aspecto cósico. Si, por ejemplo, los aspectos de "uno, de solo, de todo" son aspectos ónticos, habrá que concluir que el ente es uno, todo y solo. El ente es o tiene todo lo de ente "en presente", lo "es"; y no vale un "será o fué o estar a punot de serlo" (I.11).

b) "El ente (y lo que de ente tenga cada cosa) no tiene naturaleza ni principio", no se engendra ni comienza, pues tales aspectos son cósicos, sometidos al fué-es-será, y no se hallan esencialmente anclados en un presente supratemporal.

c) "arrancarse a acrecerse o a nacer"; el arrancarse traduce el ὥρμέσειεν de ὄρνυμι, levantarse cual erupción volcánica (ὄρ, ὄρος, ὄρνιξ: monte, pájaro). El ente y lo que de ente haya en cada cosa no se arranca, no comienza a ser por una especie de arrebato, de arranque discontinuo, saliéndose violentamente el ente de su esfera.

El ente "es", así en tranquilo e imperturbable presente, siempre y para siempre. No es el nacer una erupción de ente o que acontezca al ente.

A I.9

a) "al ente es necesario o ser de todo en todo o de todo en

todo no ser"; fórmula del principio de exclusión de tercero.

Pero nótese la forma griega:

ἦ μὰμπαν πελέμεν χρεὼν ἐστὶ ἦ οὐκί,

donde en vez de "ser" (εἶναι) usa Parménides el πελὲμεν (πέλειν); es decir, el ser-en-acto, existir cual acto im-pel-ente, ser-a lo-impulso. El ente es todo y sólo acto, simple y pura actualidad, sin potencia inerte y tornadiza, unas veces en estado de latencia, otras en erupción volcánica de actividad.

b) Del ente no se engendra sino ente (γίγνεσθαι). El verbo γίγνεσθαι, que aquí emplea Parménides, no debe tomarse en sentido propio, pues acaba de decir que el ente es in-génito. Es un lenguaje de "contraposición" con la opinión vulgar de que el ente es o nada o una cosa como las otras, y cual éstas engendrable.

c) Es la Justicia la que no deja que el ente y lo que de ente tenga cada cosa se engendre o perezca, porque no afloja "los vínculos" del ente. Tales vínculos consisten en su tipo "esférico", de esfera perfectamente cerrada sobre sí y en sí misma, ya que el ente es todo y solo ente, uno, continuo consigo mismo y, por tanto, en discontinuidad con todo lo demás, con todo lo cósico. Véase I.9, I.11.

La Justicia da al ente lo que es del ente y a las cosas lo que es de las cosas; y resulta que lo del ente es radicalmente distinto y está separado de lo cósico de las cosas. Forma, pues, una esfera cerrada, ya que la esfera pasaba entre los helenos como la figura perfecta, la de armoniosa cerradura, pues el límite le pertenecía intrínsecamente.

d) "mas sobre estos puntos se decide
con sólo 'es o no es' ".

Fórmula del principio de disyunción que expresa la separación actual y total del ente, o de lo que de ente tengan la cosas, respecto de las cosas en cuanto cosas.

Este principio, diré sirviéndome de una terminología matemática, expresa que entre ente y no ente se da un "corte", se da un abismo de insalvable discontinuidad.

A I.10

Se ve por este fragmento que se dan dos caminos: uno, impensable, in-decible, por el que el Pensar no puede caminar y del que el Decir no puede hablar con logos; aunque puedan andar por él el Opinar y el hablar de la palabra común.

En cambio, el camino del Pensar es camino "im-pel-ente" (πέλοι), ya que el ente mismo es im-puls-o, im-pel-e. La ontología o logos del ente posee fuerza impulsiva propia, dialéctica interna irrefrenable. El camino del ente y del ente-en-verdad o en potencia no es camino inerte, cual los vulgares, de modo que para progresar por él sea preciso ser empujado desde fuera, por una causa externa; el camino mismo es aquí im-pel-ente. Recuérdese la dialéctica hegeliana, el impulso implicado y explotante de su *Logik*.

A. I.11

a) Toda la fuerza de la argumentación se cifra en la contradicción inmediata y sublevante entre

"llegar a ser" y "ser"; entre "estar a puto de ser" y "ser".

Del ente es propio y exclusivo "ser", así en presente eterno; "del ente no es propio no ser, ni llegar a ser, ni tan sólo estar a punto de ser" (I.11).

b) Y tal presencia absoluta "extingue", apaga (ἀπέσβεσται) toda génesis, nacimiento o hacinamiento que incluyen siempre o un llegar a ser o un estar a punto de ser algo. Y toda pérdida de entidad resulta "increíble" (ἄπιστος), pues "fe robusta no dirá jamás que del ente otra cosa que ente se engendre" (I.9).

A I.12

a) "ni es el ente divisible, porque todo él es homogéneo", es de la misma raza o género (μονογενές); es, como ha dicho ya Parménides (I.7), de la "raza de los todo y solo"; o de raza atómica, indivisible, como dirá más tarde Platón del tipo de ser por antonomasia y modelo que son las ideas. Y lo que es "todo y solo", todo ni más ni menos y en total separación de lo demás, es por dentro y por todos modos indivisible. El ente es todo ente, enteramente ente y sólo ente; si, pues, se diesen dos partes de ente —dos, por división de "el" ente o por otro motivo o medio—, una de tales partes de ente se distinguiría de la otra por algún aspecto; y como son partes del ente y el ente es todo y solo ente se distinguiría entre sí por un aspecto del ente; es decir, el ente se distinguiría de sí mismo; el ente sería en algún aspecto no ente.

b) Y si el ente es "solamente" ente no puede caber "más" ente y "menos" ente; en caso contrario el ente no se "tendría en sí mismo a sí mismo a solas" (ξυν-εχές); no sería "continuo". Si el aire fuera y estuviera solo y a solas o fuera de la raza de los "todo y solo", no cabría aire más condensado junto a aire menos

condensado, pues tal condensación y rarefacción dependen de que el aire no está a solas de lo demás, de que etá en relación con el frío y calor. Nótese el concepto parmenídeo de "continuidad" o estar en sí, para sí, consigo mismo todo a solas *(an und für sich,* de Hegel).

c) "Todo está de ente lleno"; es decir, el ente y lo que de ente tenga cada cosa está siempre lleno, en su máximo posible, sin poder aumentar (sin más) y sin poder disminuir (sin menos).

Se refiere, pues, esta frase a que todos los aspectos que pertenecen al ente están colmados de ente; no hay aspectos entitativos más entitativos que otros; que todas las cosas en cuanto seres —sean Dios o creaturas—, están igualmente llenas de ente, no es una más ente que otra, aunque en cuanto cosas —cosas en sí absolutas o creadas—, puedan admitir menos y más, un máximo y hasta una trascendencia absoluta.

d) "prójimo es ente con ente", es decir, lo que de ente tenga una cosa es prójimo o emparentado y totalmente próximo, de igual raza y sangre que lo que de ente tenga otra, por más que en cuanto cosas y en cuanto tales cosas no sean prójimos o parientes y pertenezcan a diversos géneros y especies y aun predicamentos.

A I.13

a) "límites de potentes vínculos, sin final y sin inicio".

Recuérdese que para el heleno la esfera es no solamente un cuerpo o figura geométrica especial y normativa sino que funciona como "metáfora metafísica", quiero decir, como metáfora para designar las propiedades del ente en estado de perfección.

Así, las cosas en su estado ordinario, el pensar en su estado

vulgar de opinar, no pueden ser llamados "esféricos", ni están bien "delimitados", con perfil perfectamente cerrado sobre sí y en sí; poseen final y comienzo arbitrarios, cambios accidentales y mudanzas. En cambio, el ente, por ser de la raza de los que son "todo lo de su orden y sólo y a solas", puede ser llamado "esférico": alabanza metafísica de estilo geométrico. Los potentes vínculos de la esfera son la superficie esférica y en ella no hay punto que sea, en rigor y por estructura, final o principio. "Se puede comenzar por donde se quiera, que siempre se llega al mismo punto de la esfera."

b) "fe-en-verdad", πίστις ἀληθής; es decir, una fe que se apoya o confía a la Verdad, a lo que hay de manifiesto en las cosas que es lo que de ente tienen; y el ente es no sólo lo patente por excelencia, sino lo sólido por antonomasia.

A I.14

a) La palabra helénica para designar el tipo de identidad propia del ente es ταὐτόν, que encierra los matices de "y" y de "de nuevo" (αὖ) y de posibilidad indefinida de repetir y volver sobre sí y re-volverse sobre sí (τὸν), τέ-αὖ-τόν. Es el tipo de identidad de la esfera consigo misma, identidad por coincidencia perfecta y continua consigo por medio de la rotación, frente al tipo de identidad imperfecta de una línea recta que sólo al final de la rotación coincide consigo misma, mientras que la esfera (la superficie esférica, la circunferencia) "están" en perfecta y continua coincidencia consigo mismas durante y por toda la rotación y en cualquier ángulo de ella. Tal tipo de rotación encierra una unión, un "y" consigo mismo, una unión "repetible" (τὸν) cuantas veces se quiera, una identidad indefinidamente comprobable.

Pues bien: la identidad continuamente real y comprobable de la esfera consigo misma sirve aquí de nuevo de metáfora metafísica para indicar el tipo de identidad, continua, indefinidamente comprobable, del ente consigo mismo, frente a las demás cosas, más o menos cambiables, en que no vale sino una identidad parcial, en bloque, al final de un proceso o antes de arrancar. Así, el agua es agua sólo si no se la calienta demasiado o no se la ataca con ciertos procedimientos atómicos...

b) Los términos de permanencia (μὸνος), descansar (κεῖται), pisar en firme (ἔμπεδον), abundan en estos versos de Parménides.

c) Necesidad forzuda, κρατερὴ Ἀνάγκη, o la "in-doblegable", mantiene al ente dentro de los potentes vínculos de la esfera del ente, circundándolo (ἀμφίς). Necesidad adopta aquí funciones y tareas "circulares y esféricas". De nuevo la geometría de la esfera sirve de explicación metafórica de una propiedad del ente: la perfecta cerrazón sobre sí y en sí, su absoluta sustancialidad.

c) El ente es infinito; mas no es indefinido. Es infinito cual la superficie esférica en que no hay punto inicial y final y por la que uno puede circular cuanto quiera sin tropezarse con un límite o barrera y sin salirse jamás de ella; al revés de lo que sucede en un triángulo en que un vértice, por ser punto de discontinuidad, permite y aun empuja a salirse de la figura. Y no es el ente cual línea recta abierta o sin límites, indefinida, pues posee límites perfectos y perfectamente cerrados y está separado de todo lo demás, inclusive de todo lo cósico de las cosas en que esté haciendo de núcleo diamantino, de "su" sustancia.

De nuevo la misma figura geométrica como metáfora metafísica.

a) "las cosas aus-entes están, para el Pensar, más firmemente pres-entes". El guión dentro de aus-entes y pres-entes sólo intenta aludir discretamente al "ente", al aspecto de ente de lo pres-ente y a la falta de ente en lo aus-ente respecto del Pensar, en aquellas cosas en que esté lejos el pensamiento.

En efecto: "el pensar (y no el opinar) y el ser son una misma cosa" (I.3); así que las cosas en cuanto cosas precisamente están ausentes, lejos *(ab)* del ente *(abs-entia, ab-esse);* pero las mismas cosas en cuanto seres o por lo que de ente tengan están firmemente presentes ante el pensar; la ausencia cósica no impide la presencia entitativa ante y para el pensamiento. Cuanto más ausente o alejada esté una cosa en cuanto cosa respecto del pensamiento —cuanto más movible, mudable... sea—, otro tanto más firmemente presente ante el pensar estará lo que de ente tenga, su esencia, su definición. El movimiento pasa y se ausenta del pensar; la definición, o esencia encarnada en palabras, del movimiento es eterna y está eternamente presente ante el pensar. Y lo mismo le acontece al tiempo real y a la esencia del tiempo.

b) "no dividirá el pensamiento tanto que ente con ente no se continúe". La división eidética o diaíresis (platónica o aristotélica) separan cosas de cosas, ideas de ideas; mas no pueden separar ente de ente, lo que de ente haya en una idea de lo que de ente haya en otra. El dos en cuanto dos, en cuanto idea atómica, en cuanto todo y sólo dos y a solas de todo lo demás, está dividido de el tres en cuanto tres, de modo que incluye una contradicción decir que el dos en cuanto dos es menor que el tres en cuanto tres o que el dos en cuanto dos más el tres en cuanto tres dan el cinco en cuanto

cinco; pero no es menor contradicción decir que el dos en cuanto ente esté dividido del tres en cuanto ente. En cuanto ente todas las cosas son uno; frente al ente ninguna puede defender ni su unidad ni su distinción ni su especie ni ninguna de sus pretensiones individuales y separatistas. El ente reabsorbe por eminencia toda pluralidad y toda unidad; reabsorbe todo y lo encierra unificado en la esfera del ente, en su esfera.

c) "el ente no está disuelto por todas partes... ni condensado en un punto". Porque el ente forma una esfera perfecta no se resiente ni se plurifica por la pluralidad "cósica" de las cosas ni se unifica según el tipo de unidad cósica de las cosas mismas; no es ni más uno el ente en esa cosa sutil que es la idea de uno que en esotra cosa que es la idea de dos, o está más plurificado en esa cosa que es una nube que en esotra cosa que es una planta... El ente trans-sciende y está su unidad más allá y por encima (ἐπέκεινα) de los tipos de unidad y pluralidad cósicas, de condensaciones cósicas y de enrarecimientos cósicos, trátese o no de cosas reales o ideales.

A I.16

a) "Lo mismo es el pensar y aquello por lo que el pensamiento 'es'"

τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν καί οὕνεκεν ἐστι νόημα.

El pensar (νοεῖν), y no el opinar, posee como característica ser un conocer cristalizado en "ser", y cristaliza en uno con lo que de ente tengan las cosas, se funde en uno y se con-funde con el ente. Sólo el conocer, precisamente cuando adopta la forma de pensar, posee esta propiedad de fraguar en ente y fundirse en ente y con el ente.

Entonces resulta que son "lo mismo", son-en-uno el pensar y aquello para lo que el conocer se ha vuelto pensar. El pensar es un conocer que se ha metamorfoseado y cristalizado en "ser", en "es"; y tal metamorfosis del conocer no posee otra finalidad (οὕνεκεν) que "ser", que estar-a lo-ser, estar-a lo-ente. Pensar y pensar ente es lo mismo, como cristalizar en diamante y ser diamante es una misma y sola cosa; añadiendo la precisión de que el conocer no siempre está cristalizado en "ser", no siempre está pensando; a veces el conocer "opina", y en este caso no "es". Pero si el conocer "piensa", "es". Y más aún: el conocer está hecho, tiene como finalidad (οὕνεκεν, *id propter quod, cuius causa)* "pensar"; y, por tanto, "ser". El pensar está hecho para ser.

b) El pensar se expresa en ente, ἐν ᾧ (en el ente, ἐόντι) πεφατισμένον. El pensar se ha expresado en ente, el pensar está hablado en ente, de manera parecida a como decimos que la *Ilíada* está hablada en griego. La lengua griega —sus modulaciones vocálicas, sus elementos musicales...—, es "lugar de aparición" (ἀπόφανσις) de lo que en tal poema se dice (πεφατισμὲνον ἔστι), de tal modo que lo material y la forma sensible de las palabras desaparecen en cuanto tales para convertirse en lugar de aparición del sentido; de semejante manera, el pensar es "lugar de aparición" del ente y de lo que de ente tengan las cosas, desapareciendo las estructuras del conocer, sus aspectos vitales, reales, cósicos, de cosa espiritual o no, sus enraizamientos humanos o mundanos. El conocer, al pensar, cristaliza en ente, y queda al rededor del pensamiento todo lo cósico del conocer, cual escoria respecto del diamante que es el ente.

A I.17

"para todo, es ente nombre propio"; es decir, si nombramos a cada cosa por su nombre propio, por su nombre entitativo, podrán ser las cosas en cuanto cosas muchas y con muchos nombres rimbombantes y variados; pero al llegar a nombrar su "ser", lo que de ente tengan, sólo hay "un" nombre: "ente" para todas ellas; y lo que no puede ser nombrado con ente lo será con "no-ente".

Así, para designar lo que de verdadero (ἀληθής) haya en "nacer, perecer, cambiar de lugar, mudar el color aparente..." sólo hay "un" nombre: "ente"; y si se descubre que no hay nada de ente en todo ello, sólo queda otro nombre propio: "no-ente".

La lengua ontológica sólo posee dos nombres: ente, no-ente, ser, no-ser. Lo demás es palabrería de la opinión.

A I.18

a) Continúa empleando Parménides las propiedades geométricas de la esfera como metáfora ontológica, explicativa de las propiedades del ente.

La esfera está "hacia todas partes bien equilibrada, partiendo del centro",

μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.

¿Es que, para el heleno, hay esferas no bellamente circulares o no bien equilibradas desde el centro? Tal vez, a los ojos de Parménides, el mundo cósico no estaba bien equilibrado desde el centro, desde la Tierra, lugar de mudanzas, aposento de las cosas con poco seso de ente dentro; el equilibrio de la esfera del universo cósico irá

tornándose más perfecto al alejarse del centro del mundo físico.

Con terminología moderna habría que decir que el mundo de las cosas no es ni homogéneo ni isótropo. Parménides afirma que la esfera del ente o la del penamiento que piensa lo que de ente hay en las cosas es una esfera perfectamente homogénea —es ente y sólo ente y todo ente—; e isótropa —es igualmente ente por todas partes y en todas direcciones, no es más ente acá y menos ente allá.

Véanse las afirmaciones que a continuación hace Parménides en esta misma estrofa.

b) "que todo lo del ente es asilo", πᾶν ἐστι ἄσυλον.

He conservado la palabra griega ἄσυλον; sólo que es preciso restituirle su primitivo sentido. ἄσυλον es lo no (ἀ) saqueado (συλάω), lo incólume. Asilo significará, en sentido derivado, lugar tan firme, tan bien amurallado de murallas reales o jurídicas que el que en él se refugie no pueda ser saqueado, violado, despojado.

Las cosas en cuanto cosas no son asilo ni para sí ni para los demás, pues se mudan, nacen y perecen; mas el ente o lo que de ente haya en las cosas es asilo para ellas y para los demás, pues el ente no puede perecer ni nacer, el ente "es". Hay mil maneras de quitar a una cosa sus aspectos cósicos: saquearle su color, saquearle su peso y aun su tipo de realidad cósica —quitar, por ejemplo, a la circunferencia su ser real, su estar realizada en una esfera de bronce, su realidad broncínea—; mas no hay manera de saquear o quitar a nadie su "ser", lo que de "ente" tenga.

El ente y todo lo del ente y todo lo que de ente tengan las cosas, que a veces es menor que un diamante dentro de una montaña, es "asilo", el supremo asilo, lo absolutamente in-saqueable.

Ninguna cosa puede entrar a saco por el ente y llevarse lo que

quiera, apropiárselo. Las cosas no se apropian el ente; el agua se presenta como agua, mas el agua no "es" ser; por eso la saquea el calor y se convierte en vapor. El hombre, así en bloque, no es ser; por eso lo saquea la muerte y deja de vivir en este mundo. Tal vez se dé en el hombre, en ese monte de carnes, un pequeño diamante de ente que sea el germen de su inmortalidad.

c) Si dentro de una esfera imaginamos trazadas superficies esféricas concéntricas, con el mismo centro que la esfera, tales superficies-límites o limitantes designan solamente delimitaciones transitorias del volumen esférico; sin que por tales delimitaciones sobrevenga inhomogeneidad alguna a la esfera, sin que deje de dominar "lo igual".

De parecida manera: dentro de la esfera del ente, cada cosa especial parece trazar y pretender saquear un trozo de ente, hacerse con su esferilla de ente; mas tales pretensiones son simples delimitaciones sin importancia entitativa, sin poder para dividir el ente, para inhomogeneizarlo.

A I.19

Desde el punto de vista del ente, que se acaba de explicar, exhorta Parménides a que se miren las opiniones de los mortales, el mundo de la opinión, de lo que parece cuando uno se deja llevar por lo que aparece. Y previene al ontólogo incipiente contra la tentación de tomar en serio las explicaciones "sistemáticas" que va a dar del mundo apariencial. Advierte sinceramente que sus palabras, las del Poema fenomenológico, presentan un "ornato falaz", forman un "mundo engañoso" (κὸσμος ἀπατηλός).

NOTAS AL POEMA FENOMENOLÓGICO

El plan primitivo del Poema parece haber sido explicar de una manera sistemática la constitución del mundo apariencial, del mundo de la Opinión.

Y digo "de una manera sistemática", por contraposición a la manera práctica o manual (*Zuhandenheit*, de Heidegger) como la opinión de todo el mundo y de cada uno en cuanto uno de tantos explica y se explica el mundo de las apariencias. Tanto la explicación "corriente" del mundo tal cual aparece y parece ser, como la explicación "sistemática" de las apariencias sin salirse de ellas o de su esfera resultan, miradas desde el punto de vita ontológico, expuesto en la primera parte del Poema, explicaciones aparentes, superficiales y tan mortales como los mortales mismos que las sustentan con su carne y sangre mortales.

Desgraciadamente se nos han conservado pocos fragmentos de este segundo Poema, y algunos de ellos incompletos.

A II.1

a) "formas de conocimiento", γνὼμης μορφάς.

Ya no emplea aquí Parménides el término νοεῖν sino el de γνὼμη, que es un conocer mortal, naciente y renaciente con los mortales: γιγώσκειν, de estructura semejante a γίγνεσθαι. Se trata de un conocer vital, inmediato, mas de la vida corriente, de la vida de todo el mundo, según el "curso de la opinión"; y no de un conocer pen-

sante (νοεῖν) de tipo metafísico, para llegar al cual es preciso transcender (μετὰ) lo nacible (φυσικὰ) y lo perecible.

b) "opuestamente estructurados", δὲμας, ἀντία, opuestas por construcción, por traza o trazado. δέμας posee igual raíz que δέμειν, δόμος, edificio, edificar. Las cosas, tal cual aparecen, son "casas" o edificios desmontables y montables; se presentan, cual instrumentos (*Zeug*, de Heidegger) con su estructura peculiar, sin esencia (sin qué es) y de ordinario con un tipo de existencia impropia. Así anda por ahí la circunferencia bajo forma de rueda o de moneda; y la línea recta, cual vara o metro. Y cabe "oposición" de estructuras o contextura, lo que no es posible en la esfera del ente que sólo se opone contradictoriamente al no-ente. La oposición contraria no pertenece, en rigor, al orden del ente, sino al de lo aparente.

c) "les atribuyeron o impusieron signos", σήματα; porque las cosas no poseen, en rigor, propiedades, sustancia (οὐσία), sino señales más o menos adherentes cual vestidos, insignias, decoraciones. Los aspectos, lo que a *(ad)* la vista *(spectari, spectator)* ofrecen las cosas son, propiamente hablando, y desde el punto de vista ontológico, simples señales o indicios de "otra" cosa o de lo que de ente haya en cada cosa.

A II.2-3

a) Una de las dos cosas contrapuestas, por cuya tensión y distensión surgen las cosas concretas, es el Fuego que por su llama resulta Éter, "fuego etéreo de llama"; funde, pues, Parménides dos elementos, Fuego-Éter, en uno solo. Y lo llama "ente benigno" (ἤπιον ἐόν), o según otra lección, ἠπιόφρον, de mente o frente benigna, por los efectos beneficiosos de la luz y de la llama; "sutil", por oponerse a la Noche-Tierra; "idéntico consigo", pues el Éter y el Fuego

no consienten dentro de sí otro elemento o cosa concreta, pues o los queman o los dejan caer a la Tierra. Se trata, evidentemente, de una identidad concreta, de una pureza material.

b) El otro elemento funde también en uno dos: Tierra y Noche.

La tercera dimensión (στρεόν), según los helenos, incluye no sólo el aspecto de "sólido", sino el de "privado de luz" (στέρεσις), por relación a la superficie que es para el heleno, según dice el nombre mismo de superficie, ἐπιφάνεια (φανεια, φαίνεσθαι, φάος: luz), "lugar de luz", de aparición luminosa. De aquí que Parménides considere como un solo elemento Noche-Tierra, y le atribuya "pesada y densa contextura".

A II.4

Según esta estrofa, el Poema fenomenológico, o explicación (λόγος) de las apariencias o de las cosas tal cual aparecen a la luz del sol, habría que construir un sistema que presentase la evolución del mundo en función de los dos elementos Fuego-Noche, y de sus propiedades aparentes. Tal sistema incluiría todos los conocimientos de los mortales en cuanto simples mortales.

A II.5-6-7

a) Consecuencias del plan fenomenológico:

1) Todas las cosas resultan una combinación de Luz y Noche, los dos elementos preferidos por el tipo visual helénico.

2) Luz y Noche son los poderes (δυνάμεις) o raíces de las actividades de las cosas.

3) "Todo" está "lleno" de Luz y Noche, en partes iguales, en

inmediación. "Todo", πᾶν, es decir, el Todo o el Universo. "Todo" es aquí un nombre propio.

b) Estrofa que alude a la constitución concreta de algunos objetos por medio de los dos elementos básicos.

Por "orbes" debe entenderse los astros; según algunos intérpretes las palabras αἱ στεινὸτρεαι deben referirse al sustantivo στέφανοι, coronas; es decir, los astros de "coronas" más o menos luminosas, ardientes, ígneas. Las coronas o franjas más exteriores de la franja total luminosa o ígnea de cada astro van componiéndose proporcionalmente más de Noche. Así aparece a la vista de todos; la corona solar, por ejemplo, a una cierta distancia del sol desaparece y parece confundirse con el negro vacío de la Noche.

c) Pero el Fuego, cual sutil y penetrante saeta, vuela a través de todas las cosas, pues a cada una "cayó en suerte" su parte de fuego (ἅισσα).

d) Y, por fin, se da una Demonio (ἥ Δαίμων) que gobierna todo; es decir, una persona demoníaca (δαί-μων), un fuego especial o una luz subsistente personificada o concretada en una persona.

e) Lo varón y lo hembra no son únicamente dos formas contrapuestas y complementarias propias de la especie humana o de ciertas cosas; aquí se toman como contraposiciones cósmicas. Así también en Pitágoras. Por esto dice Parménides que "por todas partes vige el principio de parto terrible y el principio de mezcla..." (II.7).

A II.9

Promesas o temas de explicación. Nótese la forma delimitante del Cielo. Otro rasgo de la mentalidad helénica: preeminencia del

círculo, de la finitud concretada, como en tipo sensible, en la esfera, círculo, circunferencia.

A II.11

Explicación apariencial que la Opinión de todo el mundo y de cada uno de nosotros en cuanto que somos uno-de-tantos da de la mente (φρήν).

En rigor, el pensar y el pensamiento no se presentan en el curso de la vida normal y común; son "acontecimientos metafísicos" que no pasan todos los días ni a todo el mundo y menos al que vive según todo el mundo. De ahí que Don Nadie entienda por "pensamiento" (νόημα) otra cosa que el ontólogo, porque lo vive de otra manera. Y esta manera, corriente y común, de vivir el pensar consiste en que el pensamiento es lo pleno, πλέον ἐστι νόημα; que no debe entenderse cual si el pensar fuese lo "máximo" a que puede llegar el conocer, respecto de otros tipos inferiores, cual la opinión, la vista, el oído... La palabra πλέον designa un máximo que "llena" (πλήθειν) una medida finita.

Parménides habla de un conocer visceral o cordial (φρονέειν) que coincide y se identifica con la naturaleza (φύσις) misma, que nace con la carne y sangre mismas. Y tal conocer visceral y natural adopta diversas formas, dando la de pensar o entendimiento (νόημα) cuando se trate del conocer propio y connatural o innato en "miembros multiflexibles" (πολύκαμπτος), sutiles, no rígidos, cual la Tierra oscura, ni de pesada y densa contextura. O sea: el conocer cordial o innato en y de los miembros sutiles, etéreos, luminosos constituye, así activamente y en identidad concreta, el conocer de tipo "pensar", pensar visceral. Pensar es pensar "luminosamen-

te", etéreamente, con un máximo que llene (πλέον) la capacidad finita del hombre concreto.

A II.12

a) El mundo apariencial está condenado, por estructura, a muerte; y tal muerte le sobreviene desde dentro, porque precisamente la madurez trae consigo la corrupción. Cada cosa natural se ceba para morir, es cosa-para-la-muerte.

b) Los nombres son de imposición humana, son insignias (ἐπίσημον) que los mortales cuelgan sobre las cosas para indicárse-las (σημαίνειν, σῆμα) unos a otros. Y lo que los nombres dan a entender, dentro del plan cognoscitivo de la vida mortal y de todos los días, no pasa de ser señales superficiales (ἐπὶ), sin llegar a ἀπόφανσις, a proposiciones luminosas, inmutables, eternas, indivisibles (ἄτομον).

De las dos funciones que Aristóteles atribuía a los nombres, la semántica y la apofántica, sólo la primera circula y hace de moneda de cambio en el mundo de la Opinión; sólo en este mundo apariencial y viviéndolo cual apariencial se puede dar una cosa por otra, hacer que una sustituya a otra *(Besorgen, Vertretbarkeit,* de Heidegger), tomar el cuidado de otra y por otro, que una sirva para mil cosas y menesteres, que sirva de instrumento. Función semántica, de señal, signo, insignia. La función apofántica pertenece al mundo ontológico, al que presenta lo que cada cosa "es", lo que de "ente" posea cada cosa; y el ente ya no puede servir de instrumento, ni de signo, ni de insignia ni de moneda de cambio, ni sustituir a nada ni a nadie.

El ente es lo que es, sin trueques ni trastrueques ni trampas.

NOTAS AL POEMA DE EMPÉDOCLES

NOTAS AL PROEMIO

A 1

a) "Es cosa de Necesidad."

He traducido por "Es cosa de Necesidad" y no por "es cosa de la Necesidad", omitiendo el artículo, porque en la época y en la mentalidad histórica de Empédocles, Necesidad, Discordia, Amistad, Hado... son personas o personificaciones concretas. La misma omisión se repetirá, pues, ante cada personificación mitológica, por el mismo motivo por el que omitimos el artículo ante Júpiter, Venus, Apolo...

b) "cosa de"; esta frase traduce imperfectamente el término χρῆμα, que significa maña, instrumento, artificio, procedimiento de que se sirve (χρῆσθαι) Necesidad, la In-flexible o in-doblegable (ἀ-ἀγκ).

c) Dios-demonio-mortal: son tres maneras de ser, no tres especies irreductibles entre sí e incomunicantes. La misma cosa puede estar a lo divino, a lo demoníaco y a lo mortal; ascender y descender por tal escala entitativa. Todavía no se conoce en tiempos de Empédocles la teoría platónica de las especies o ideas atómicas, indivisibles, simples, separadas irremediablemente unas de otras, siendo cada una toda y sola una cosa, con su diferencia específica inmutable, separadas entre sí las especies de un género por diferencias contrarias e irreductibles.

En Empédocles una cosa puede pasar todos los estados entitativos, y no hay más que estados diferentes.

Durante la primera época de la filosofía platónica todavía se sostendrá esta teoría entitativa: que no hay especies de seres, sino estados diversos por los que pueden de suyo pasar todos los seres.

Así veremos en el Poema presente que Empédocles puede bajar del estado o de estar-a lo-demoníaco al estado de mortal, a estar-a lo-mortal; y volver a su estado primitivo al cabo de tres veces diez mil años que es la duración del ciclo de castigo o de permanencia en un estado inferior al demoníaco. Y dentro del estado de mortal puede una cosa, aquí Empédocles, recorrer todas las variadas formas de Mortales: estar a lo doncel, a lo doncella, a lo pez, a lo arbusto, a lo ave... (cf. 2).

Si no se tiene presente esta teoría de los "estados" o "estados-estadios" del ser y de cada cosa frente a la teoría de las ideas atómica y de las especies aristotélicas, inmutables y eternas, no se entenderá nada del Poema.

d) "alguno de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga".

La vida larga es una propiedad del estado demoníaco y de las cosas que en estado demoníaco estén; y es propiedad, no de tipo esencial e inmutable o que nazca de la esencia de Demonio, sino propiedad que les conviene por "haberles caído en suerte" (λελόχασι, λάχεσις).

Este sorteo de propiedades revela que no se trata aún de esencias, concebidas al modo platónico, aristotélico o moderno. No tiene ya sentido hablar de que "al hombre le ha caído en suerte la racionalidad", de que "al triángulo le cayó en suerte tener tres ángulos"... Aquí hallamos otra concepción diversa de la estructura

y conexiones internas de las propiedades de las cosas: conexión por suerte y por con-suerte.

El concepto de sustancia (οὐσία) y el modelo de constitución esencial de las cosa aparecerá, por primera vez, en Platón y se perfeccionará en Aristóteles.

e) "por sí y ante sí" traduce la palabra αὐτως, forma adverbial de αὐτὸς; de "el mismo" obrando como "el mismo", el mismo en cuanto mismo.

f) Se puede caer del estado demoníaco al mortal, entre otros, por dos motivos:

1) Por profanar amables miembros con criminoso asesinato, es decir, con asesinato doloso, con herida traidora. El término griego γυῖον, que aquí usa Empédocles, no significa cualesquiera miembros, sino miembros inferiores; por ejemplo, los miembros todos de una mujer mortal son todos γυῖα respecto de uno que se halle en estado de demonio. Así que la caída de un demonio puede acontecer por profanar miembros de una mortal o de un mortal, y profanarlos por asesinato, por herida traidora, con dolo (ἀμπλακιῇσι φόνῳ). Tales caídas acontecieron frecuentemente entre dioses y mujeres, según nos lo cuentan las mitologías.

"Amables" miembros (φὶλα γυῖα) parece referirse, respecto de dioses o demonios, a los miembros de mortales del sexo opuesto; respecto de dioses o demonios a miembros femeninos, etc.

2) Por jurar en falso, por mantenerse tozudamente en un delito, por empedernimiento en la caída misma.

La significación de juramento (ὅρκος) entre los griegos primitivos era, más o menos, la siguiente: jurar es jurar no pasar un cerco, una valla, un límite.

La raíz de ὅρκος (juramento) es la misma que la de ἕρκος

(c-erco, valla). Faltar (ἁμαρτάνειν) es pro-pasarse, pasar más allá de lo debido, de las vallas fijadas por la Suerte, por las Moiras o Sorteadoras de su estado a cada cosa.

Per-jurar es per-sistir en pro-pasarse, ya que jurar es jurar no pasar o no propasarse, respetar un cerco o valla.

Por ejemplo: un demonio resulta perjuro (ἐπί-ὅρκος), va contra el cerco (ὅρκος) de su estado si profana o se mete con miembros mortales, si se deja llevar por su seducción (φὶλα) y persiste en tal propasarse, haciendo de ello "estado".

Esta interpretación de juramento (ὅρκος) como pasar un cerco (ἕρκος) se confirma atendiendo al epíteto que recibe el juramento: "juramento amplio" (πλατέεσσι, Cf. 1, I.18, etc.). Juramento amplio es aquel cuyos cercos o linderos de prohibición abarcan una grande extensión de objetos o de tiempo.

g) Los castigos de tal cambio de estado, realizado por los motivos indicados o por la manera dicha de perjurio y empecinamiento, son de dos clases:

1) Andar errante por un período de 30,000 años lejos de los Bienaventurados, del estado de Bien-aventuranza (μακάρων), propio del estado divino o demoníaco. Pérdida de la Bienaventuranza.

2) Nacerse en formas mortales a lo largo de tal período de tiempo.

Caída al mundo de la génesis, quedando sometido a los cambios de forma.

Empédocles se sirve de los términos ἀλ-άλεσθαι, reduplicación reforzante de ἀλάομαι, para designar un andar errante que es un rodar cual mendigo, una y otra vez, por todas las puertas de las cosas, pidiendo repetidamente como limosna entitativa una forma mortal. Emplea para "formas" el término εἴδεα, es decir, las apa-

riencias o apariciones visuales, pues en el fondo nada "es"; cada cosa "está" solamente en un estado más o menos consistente. Y habla de κέλευθος βιότοιο, de senderos de lo vivible o tipos del vivir, y no de senderos de βίου, de la vida, pues la vida parece algo fijo, una especie; y aquí la vida es solamente un "estado", estar-a lo-vivible. Se vive, como se pasa por un sendero; se está de paso por la vida, se está de paso por ese estadio que es el vivir.

A 2

a) He traducido νεῖκος por Dis-cordia, pues la palabra Dis-cordia indica un principio de "disyunción", de separación "cordial" (*cor, cordis* latino) íntima y profunda. Para el principio contrapuesto φιλότης emplearé el término de Amistad, y no el de Concordia, porque Empédocles no se sirve tampoco del mismo término con dos partículas complementariamente opuestas, cuales son Concordia y Dis-cordia.

Y es que, en rigor, el proceso del mundo no se hace por contrarios inversos uno del otro, cual guante al revés y al derecho, sino por contrarios que dan un anverso y un reverso, sin ser el reverso el anverso al revés; anverso y reverso son diversos, cual en las monedas ordinarias, dando sucesivamente las formas aparienciales del universo.

De aquí que emplee Empédocles dos palabras contrapuestas —Amistad, Discordia—, φιλότης, νεῖκος; y no una sola con partículas inversas.

b) Aquí hallamos cómo Empédocles fué demonio, cayó al estado mortal y en él está cumpliendo los dos castigos:

1) está prófugo y vagabundo del Cielo, discordante y discorde del Cielo, del estado bienaventurado;

2) y va pasando y ha pasado ya por algunas de las formas del estado mortal.

c) Empleo la palabra de raíz unitaria "doncel, doncella" para respetar la unidad etimológica de la correspondiente griega, κοῦρος, κούρη.

d) La palabra "arbusto" no traduce la fuerza de la griega θάμνος, que viene de y se emparenta con θᾶμα, θᾶμινος, frecuente, frecuentemente, repetidamente.

"Árbol" era interpretado y visto por el heleno cual cosa que repite frecuentemente, que re-brota y re-construye sus órganos en ciertos períodos, frente a los demás vivientes (aves...) que no poseen ni ostentan esa periódica repetición creadora de sus órganos, sino que los tienen de una vez para siempre, sin la maravillosa posibilidad de re-nacerse y re-novarse íntegra o casi íntegramente cada primavera o estación apropiada.

e) "en el Salado", ἐν ἅλι, en el Mar (ἅλς, s-alis, s-al). Traduzco por Salado a fin de conservar la unidad etimológica, y aun para guardar el matiz especial bajo el que se designa aquí al Mar; a saber, como salado, como la sal misma presente en esa cosa privilegiada que es el Mar. El Mar es el lugar propio de la Sal en su estado propio; la sal adopta estado y forma sólida, dirá Empédocles (I.29), a impulso, a golpes de los rayos del Sol.

f) "el Día despiadado", νεελής ἦμαρ. El Día despiadado por antonomasia es el de la muerte. Aun no se ha hecho, en tiempos de Empédocles, un calendario neutral en que todos los días son iguales, como tampoco existía aún en esta época la sucesión aritmética pura y anodina de 0, 1, 2, 3, 4... en que ningún número posee propiedades extraaritméticas. Para el heleno, como para el primitivo, cada número posee propiedades no aritméticas, místicas algunas de ellas; se dan

números perfectos junto a otros superabundantes y excedentes de la medida (περισσόν, ἄρτιον), números figurados... De parecida manera: la sucesión de los días no se presentaba aún, en tiempos de Empédocles, como uniforme; había días, por decirlo así, intrínsecamente privilegiados y afectados de propiedades extracronológicas, por ejemplo, el Día de la Muerte, el Día despiadado. Ser tal día Día de la Muerte era una propiedad inherente a tal día respecto de tal hombre. Rasgo de mentalidad primitiva, de "participación mística", según la terminología de Lévy-Bruhl. Tal Día despiadado puede "efectivamente" matar o destruir; aunque, para nosotros, tal día del calendario, por ser puro y simple dato cronológico, no posea ni se nos presente con semejantes pretensiones causales.

g) "aun antes de intentar en mis labios
de la voracidad los gestos posesores".

La frase griega correspondiente es de una sutileza maravillosa en los detalles: μετὶσασθαι περὶ χείλεσσι σχέτλι' ἔργα βορᾶς, que es un estar sintiendo, adivinando en los labios el intento o consejo (μετὶσασθαι, μῆτις) de devorar (βορᾶ); y las obras de devorar o de la voracidad son obras que tientan o intentan poseer (σχέτλια, de σχεῖν, tener), o hacen el gesto de poseer.

Se trata aquí de voracidad, de sentir en los labios tentaciones de apropiarse algo de un estado inferior. Así, respecto de un demonio, voracidad sensual, sexual...

A 3

a) Al sentir o adivinar en sus labios, símbolo de la parte apetente, la tentación, intento o anhelos posesorios de lo inferior, el

demonio Empédocles, o Empédocles en estado de demonio, se halla "vuelto hacia" el prado del estado mortal, ἀνασρὲφεσθαι κατὰ λειμὼνας θνητῶν, se halla ya en dirección de caída hacia el estado mortal, va ya cayendo del cielo. Y lo primero con que se halla es con un "infierno" demoníaco, digamos con "los Demonios que están bajo forma diablesca", entendiendo por demonio en forma diablesca aquel conjunto de personificaciones de los contrarios puros y acendrados que, al unirse a lo mortal, darán las mil variadas formas de cosas mortales, producirán la generación y la corrupción de las cosas. Así: Asesinato, Rabia, Pelea, Armonía, Retardo, Prisa... forman un mundo de Demonios que, al juntarse a la materia, darán origen a los cambios, mudanzas y contrariedades de este mundo mortal, mientras que los Demonios en su forma pura y simple nada tienen que ver con el mundo de la génesis y mortalidad.

Y, en general, todo Demonio en fase de "volverse hacia", de inclinarse hacia la materia adquiere la forma de "diablo", dando a esta palabra el anteriormente fijado sentido y no otro teológico, moral o popular. Recuérdese que la mitología admitía dioses infernales.

b) He traducido 'Ατή por Desvarío y no por Calamidad, Desgracia...; y el motivo es el siguiente: 'Ατή está etimológicamente emparentado con el verbo αἀω, que es enloquecer, quedar atontado por exceso de luz. Mitológicamente, Até es hija de Júpiter, el Luciente y el Lucero, quien, si no regula su luz, ciega, entontece y hace desvariar al hombre finito y a los demonios mismos; y tal desvarío y ceguera es la causa de todos los pecados, errores y calamidades.

Precedente histórico de la teoría socrática del pecado como ignorancia y ceguera mental.

c) Empédocles enumera diez contrarios demoníaco-diablescos, apareados. El número diez tal vez se deba a influjos pitagóricos.

Véanse en Aristóteles los diez contrarios atribuídos a los pitagóricos; algunos de ellos coinciden sin más con los aquí enumerados por Empédocles.

d) Heliopea no es el Sol, ἥλιος. El Sol es demonio, pura y simplemente. Heliopea, ἠλιόπη (ὄψις) tiene que formar un par con Chtonia, que no es simplemente χθών o la Tierra; es decir, Heliopea parece ser el Sol en cuanto que mira (ἥλιος, ὄψις) hacia la tierra; por tanto, Heliopea es el Sol inclinado y vuelto hacia el mundo de las mudanzas y mortalidad (Sol en fase diablesca; y, en este sentido, se contrapondría y complementaría a Chtonia, que no sería tampoco la Tierra sino la tierra en cuanto lugar en que germinan, nacen y mueren las cosas mortales bajo los influjos de la "Mirada-del-Sol" (Heliopea), mirada que llega muy lejos y alcanza a penetrar y fecundar todo (ταναώπις).

e) Con semejantes demonios, en fase de inclinarse hacia lo mortal, llega el Demonio Empédocles, en fase diablesca también, al "antro de este mundo", a la caverna platónica (ἄντρον), cueva bien cubierta (ὑπόστεγον).

A 4-5-6

a) Descripción del estado mortal, sujeto a los vaivenes y oposiciones de los elementos básicos (Éter, Mar, Tierra, Sol) que se pelotean a los mortales y a las cosas sin darles puntos de reposo.

b) "Planes de estrechas miras por los miembros de los mortales

andan esparcidos". Empédocles hablará repetidas veces de un cierto conocer vital de los miembros, de fe de los miembros vivos (cf. I.31, II.3, II.9...).

c) "convulsos e impelidos"; he traducido la única palabra del original ἐλαυνόμενοι con sus dos significaciones principales para dar más fuerza a la frase.

A 7

"Mas, Tú...". El Poema está dedicado a Pausanias, hijo de Anquito, el de mente demoníaca (δαί-φρων; δαί-μων). No creo que interesen ya los motivos por los que Empédocles dedicó tal poema a tal persona, aunque los comentadores, cual diligentes sabuesos, hayan rastreado tales detalles. Por esto he dejado de poner los nombres propios y puesto "TÚ", para que cada uno de nosotros se dé, en lo posible, por aludido.

A 8

a) "maniático hablar", locura de lenguaje, μανὶα γλώσσης.
b) "honor de buena opinión", ἄνθεα τιμῆς εὐ-δόξοιο.

La δόξα y la εὐ-δόξα, la opinión y la buena opinión es propia de los mortales, es su tipo de conocer y su tipo de apreciar las cosas y personas; y son tales opiniones y buena opinión (valoraciones mortales) "flores" de un día o pocos más. Otra cosa sería el honor procedente de la ciencia o de la sabiduría.

La tentación o apetencia mortal por tales honores de mortales, dice Empédocles, no le atraerá tanto que falte a la reverencia debida a lo divino (ὁσιότης).

A 9.

a) Invitación a la sabiduría, como medio de evadirse de lo mortal, convertirse y revertir así al prístino estado. La sabiduría posee función transcendente. Este punto lo desarrollarán largamente Platón y Plotino con los místicos todos.

b) El plan de "saber" frente al mortal de "opinar" incluye, según Empédocles, lo siguiente:

1) Un "saber de vista cierta", poniendo todo empeño, extendiendo toda la palma (πὰσῃ παλάμῃ, palma), en "mirar" ἀθρέω; ἄθρει πὰσῃ παλάμῃ. Mirar con la vista bien extendida, cual palma, para coger después con todos los dedos, en el puño.

2) Lo visible, lo patente o manifiesto de cada cosa, πῆ εκαστον δῆλον, lo que es en cada cosa lo manifiesto.

3) Y para percibirlo, emplear lo más sensible y fino de cada potencia cognoscitiva: de la vista, la pupila; de los sonidos, los articulados por la lengua.

Por esto termina Empédocles contraponiendo el conocer noético, νοεῖν, a "la fe de los miembros", πίστις γυίων, al conocer vital de cada parte viviente, de los miembros inferiores.

Preeminencia del noein o pensar sobre los demás tipo de conocer. Rasgos todos ellos helénicos.

NOTAS A LA PARTE PRIMERA

A I.1

a) Raíces, ἐιζόματα. Las cosas provienen de raíces vivientes y no de principios (ἀρχή), causas (ἀίτια) o elementos (στοιχεῖον), teniendo presente que estos tres últimos tipos de composición o formación de las cosas no son necesariamente vivientes, como lo son de suyo las raíces. Empédocles asienta su interpretación del mundo en un vitalismo universal o hylozoísmo.

b) Tales raíces originantes y originarias son: Agua, Tierra, Fuego, Éter, que no deben entenderse cual elementos minerales o puros cuerpos químicos sino bajo forma "radical", viviente y germinante.

c) Empédocles designará a veces tales cuatro raíces con otros nombres, *vgr.* Júpiter, Hera, Aidoneo, Nestis.

d) Empero la vida de tales raíces, sus entrecruzamientos y desgarres provienen de la Amistad y de la Discordia.

En total cuatro raíces o materiales vivientes y dos poderes vitales para los procesos anabólicos y catabólicos básicos: Amistad y Discordia.

A I.2

a) "Dicho dual", y no dicho doble, pues se trata de afirmaciones contrarias y complementarias, mas no simplemente inversas una a la otra, ni menos independientes (dos) unidas accidentalmente.

b) "Uno se crecía y acrecía tanto"... El verbo αὐξάνεσθαι

posee esta doble significación de crecer y acrecerse, de aumentar por crecimiento interno, por asimilación viviente de una pluralidad reduciéndola a unidad concreta, a Uno. Si tal crecimiento con acrecimiento unificante se llevara al límite, desaparecerían los Muchos y quedaría Uno solo, Uno en soledad y unicidad, no abstracta sino concreta y viviente.

c) "por des-nacimiento", δι-έφυ, por espontánea división de lo Uno, por un espontáneo fraccionamiento vital, parecido en grande a la división celular, el Uno se hace (φύεσθαι) en dos (δίς). Proceso de dicotomía vital, propuesto como ley universal de la evolución cósmica.

A I.3

a) "transeúnte coincidencia", σύν-οδος. Las cosas especiales (plantas, hombres, animales...) no poseen esencia fija, clasificable en especies inmutables; surgen cuando coinciden, cuando se hallan en una encrucijada del camino (ὁδός) de la universal evolución y crecimiento o descrecimiento, y perduran durante tal coincidencia transeúnte, ni más ni menos. Tal coincidencia puede engendrar unas cosas y destruir otras, así el encuentro de plantas y animales puede conducir a la destrucción de las plantas y al engendramiento, por digestión, de la sustancia animal.

b) "la destrucción, alimentada por las cosas desnacidas,
se volatiliza a sí misma".

Destrucción recibe aquí el nombre de ἀπόλειψις, dejar de la mano, no tomar para sí. Una unidad vital viviente que no unifica ni absorbe en unidad, que no crece y se acrece con los Muchos, que

decrece o se cae a trozos, hace surgir en el proceso y dirección catabólicos la pluralidad, los Muchos, como des-hecho de lo Uno viviente.

La destrucción, a fuerza de destruir, de alimentarse de las cosas destruídas, de los des-hechos de unidad, se vuela o volatiliza, δι έπτη, δι-πέτεσθαι (volarse a trozos, volarse en dos).

El crecimiento, al llegar a acrecerse y hacerse con todo revienta; mas, hasta llegar a tal límite máximo, en que es Solo (Uno + todo), va engendrando cosas cada vez más potentes en unidad asimiladora de más cosas, y destruye durante tal crecimiento unificante sólo lo que se opone a mayores crecimientos.

El de-crecimiento llega en el límite a simples que ya no pueden decrecer más; y, por tanto, un decrecimiento que no decrece ni puede hacer decrecer se volatiliza a sí mismo.

c) "nunca descansa de repetir sus intentos". Así traduzco la palabra compuesta δι-αμ-περές, πείρω, διὰ, que es un ensayar una y otra vez a través de todo, perforar (διὰ) todo repetidamente y en todas direcciones.

d) "odio de Discordia", ἔχθος νείκεος, el odio constitutivo de la Discordia.

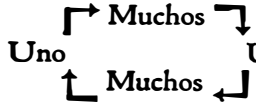
A I.4

a) "Uno aprendió a", μεμὰθηκε, término vital opuesto a toda interpretación mecanicista.

b) En el proceso "Muchos-Uno" (fase a)

y en el inverso "Uno-Muchos" (fase b) se engendran y des-engendran (φύεσθαι, δι-έφυ) las cosas; y a esto llama Empédocles ἀλλὰσεσθαι, hacerse "otros", alter-arse un ser. Y se trata de un

proceso cerrado o cíclico, círculo inmoble, proceso indefinidamente reversible sobre sí.



(κύκλος, ciclo cósmico-vital).

Tal proceso perenne no deja que cosa alguna apoye sus pies en lo eterno,

οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.

Lo eterno no es suelo propio para los trashumantes pies de las cosas sujetas a tal proceso vital cíclico.

A I.5

a) Estas repeticiones no se deben a diversas tradiciones conservadas por diversos autores, como se ha dicho a veces, sino a plan sistemático de Empédocles mismo, ya que, según él,

"lo que sea bello repetir conviene
dos y aun tres veces" (I.25).

b) "mitos capitales", πὲρατα μυθῶν: los límites de los mitos, los perfiles o contornos de los mitos que, cual los límites o contornos de una figura, dan un perfil propio, mientras que lo de dentro de tales perfiles resulta homogéneo o plano. Los límites de los mitos componen, por tanto, el perfil típico, lo capital de un mito, quedando dentro lo derivado o secundario.

c) Nótese la contraposición "aparte" (δίχα) y "entre" (μετὰ). La Discordia contrabalancea la unificación impuesta por el crecimiento asimilador de la Unidad, por la absorción unificante de

las raíces de la Amistad. Empédocles se sirve de la palabra ἀτὰλαντος, talento o medida de peso que pesa, contrabalanceando, otra cosa. Discordia como contrapeso intrínseco y viviente de Amistad. Amistad y Discordia son "igualmente anchas, igualmente largas" (ἴση μῆκός τε πλάτος).

d) Nótese la función cósmica o universal de Amistad (y de su contrapuesto, Discordia) frente a la función antropológica circunscrita que a Amistad y Discordia suelen atribuir los mortales.

e) "hélice implícita" traduce la frase διὰ παντός ἑλισσομένη. He conservado la misma raíz griega de ἕλιξ, hélice. La palabra "implícita" traduce el διὰ. La Amistad, bajo todas sus formas —la de Amor, de Afrodita, Gozo...— es hélice o barrena que por todo se mete y adentra, que todo impulsa y hace vibrar.

A I.6

a) "Iguales son" en cantidad o valor absoluto de ser. Todo puede ser Agua, por ejemplo; y Agua puede dar todo. Recuérdese a Heráclito; fuego como moneda universal de cambio. Sólo que aquí se dan cuatro monedas de cambio equivalentes, capaces de comprar o cambiarse cada una por todas las cosas e inversamente.

b) "coetáneas en nacimiento", ἥλικα γεννᾶν. Quiere decir Empédocles que, de suyo, la génesis del universo puede comenzar por cualquiera de ellas. Si el universo comienza su evolución por "Agua", todo será "agua" y modos o figuras de agua; empero por la igualdad y coetaneidad de las cuatro raíces, el que el universo comience de hecho por una sola de ellas, por dos, por tres o por una combinación concreta de ellas no puede provenir de su contextura, pues son iguales, sino del Hado, de las Parcas que sortean y deciden por suerte lo que, desde el punto de vista esencial, no

se puede decidir. El "turno" (ἐν μέρει, ἐν μέρει ἀίσης) —el que "ahora" todo sea agua, el que "después" todo sea fuego...— depende de un turno que la Parca concierta o ajusta (I.7).

c) "dignidad", τιμή; en el doble sentido de honor y cargo, de preeminencia en valor y de eficiencia o faena a realizar.

A I.7

a) "circunnavegando el círculo", περι-πλομένοιο κύκλοιο.

Una vez que el Sol, cual nave, ha dado la vuelta y navegado por el círculo celeste, por su órbita. Tal órbita fija el tiempo y duración básica de los procesos.

b) Destruirse hacia, engendrarse hacia, φθίνειν εἰς, αὐξάνεσθαι εἰς.

El engendrarse y destruirse de cada cosa no es algo absoluto, sino un destruirse "hacia" otras y engendrarse "hacia" otras, que, al final, será un destruirse hacia las cuatro Cosas básicas o un engendrarse hacia Ellas. Los escolásticos dirán que "corruptio unius est generatio alterius", e inversamente. Y entre las cuatro Cosas básicas, si una de ellas se destruye será en beneficio de la producción de Otra...

A I.8

a) Y como no hay más que estas cuatro Cosas básicas, podrán las cosas especiales destruirse o engendrarse unas hacia otras; pero, en última instancia, se engendrarán de la destrucción de las cosas especiales las cuatro básicas. De destruirse las cosas especiales (plantas, animales, hombre...) surgirán, al final, las cuatro Raíces y no

cosa alguna nueva, pues no hay más que estas cuatro Raíces.

Si las cosas concretas se destruyeran y no lo hicieran hacia las cuatro Raíces, se destruirían de manera ininterrumpida, llegarían a no ser (no ser-hían, dicho con la forma anticuada de "serían"); lo cual resulta para Empédocles incomprensible. Véase I.10.

b) Entre estos versos y los siguientes parece haber una laguna.

Debe faltar algún verso sobre la hipótesis contraria: que se engendren las cosas y no desde o por o hacia las cuatro Raíces, sino hacia o de la nada; una "creatio ex nihilo". Y en este caso, dice Empédocles, "el universo se acrecentaría en algo; mas ¿de dónde este algo vendría?"

A I.9

"discernimiento y mezcla", διάλλαξις, μῖξις. Nótese que la palabra dis-cernimiento tiene aquí la significación de cerner, agitar en criba, y separar lo mezclado, para así contraponer tal acción a la de mezclar. No se trata de mezcla mecánica, sino de mezcla vital; así la palabra μιξις se emplea en griego para la copulación vital y sexual de los animales y hombres. Y, por tanto, δι-αλλασις es separarse (διὰ) haciéndose otro (ἄλλα), con interna mudanza, aunque no llegue a esencial.

A I.10.

a) "No hay artificio" o mecanismo (ἀ-μήχανον); no hay proceso ni natural ni artificial para engendrar algo de la nada, de "lo que no es", ἐκ τοῦ μή ἐόντος, de "lo que no es ya algo concreto", sea una de las cuatro Raíces o algo de lo nacido de ellas.

b) Y hacer perecer lo que es, que perezca o se aniquile lo que es, resulta empresa no hacedera (ἄ-πρηκτον) y descarriada, no indicable, sin meta señalable (ἀνήνυστον, ἀνύω; indicar).

c) Traduzco ἐόν, μή ἐόν por "lo-que-es", "lo-que-no-es", y no por ente, no ente, pues tales palabras en su sentido técnico resultan demasiado abstractas para Empédocles que hace proceder todo de cuatro raíces concretas. Habrá que decir: "lo que es (agua)", "lo que es (aire)", "lo que es (agua más aire)"... porque nada "es" simplemente, ni es considerado por Empédocles, "en cuanto ser", ni más ni menos (ὄν ᾗ ὄν), sino que cada cosa es mirada "en cuanto es una o varias de las cuatro Raíces". Se trata de una metafísica concreta.

d) "porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de 'lo-que-es' en la esfera".

αἰεί γὰρ περιέσται ὅπῃ γέ τις ἐρείδῃ αἰέν

Verso discutible, variamente citado por los antiguos, cuyo sentido parece ser el siguiente: cada cosa concreta (hombres, animales, plantas...) "es" en cada momento una o varias de las cuatro Raíces; lo que cada cosa "es" se halla apoyado, afirmado (ἐρείδω) sobre las cuatro Raíces, como una planta se apoya en sus raíces propias. Mas "sea cada cosa lo que fuere", es decir, intégrese de hecho y en tal momento de una, dos o más de las cuatro Raíces, toda cosa queda siempre dentro de la esfera de "Lo-que-es", del ser-en-firme, de lo no aniquilable ni creable, porque nada se crea ni aniquila, como acaba de decir hermosamente Empédocles en los versos anteriores. La esfera de lo que cada cosa es resulta firme, aunque la cosa se engendre o desengendre hacia o de las cuatro raíces. Afirmación de tipo parmenídeo sobre la inmutabilidad de la

esfera del ente, sólo que aquí la hallamos bajo forma concreta y vitalista.

A I.11

a) "reconócelas,
di-vidiendo bien el Logos,
dis-tribuyéndolo bien por tus entrañas".

γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάχγνοισι λόγοιο.

Indica aquí Empédocles una manera de conocer: la de dividir bien un logos y distribuirlo (διὰ-τμηθέντος) por las entrañas, para así conocerlo por asimilación visceral. Más adelante hallaremos otras frases precisas para describir tal tipo de conocer vital o visceral (víscera, *vivere, vita).*

b) "diablesca", δυσ-δαίμων, de demonio en trance de desgracia (δύς), de caída.

A I.12

a) "Varón sabio no adivinaría", ni profetizaría, μαντεύσαιτο, la interpretación de la vida y sus acaecimientos que a continuación expone y que es la de todos los días y la de todos los hombres.

b) "Cosas malas", δεινὰ, terribles, terroríficas, aterradoras.

Es decir: los males y el mal son vistos por los ojos de los mortales bajo el aspecto de cosa atemorizante. Interpretación guerrera, propia de los cobardes. "Cosas buenas", ἐσθλὰ, cosas de esforzados, de nobles, cosas alentadoras; de nuevo, los bienes y el bien son vistos desde el punto de vista de una mentalidad generosa guerrera; sólo que ahora de guerrero valiente.

c) "com-pactos, des-atados", παγέν, λυθέν. He conservado la raíz

griega en el primer término: πάγ, com-pact-o, com-pag-es, com-pag-inar... Y los dos procesos complementarios e inversos "com-pacto", "des-atado" indican la no sustancialidad de las cosas. Cuando las cuatro raíces crecen en uno, dan una cosa, la com-pag-inan y hacen com-pact-a. Cuando se des-atan, las cosas concretas desaparecen. Nada de ideas atómicas e indivisibles, ni de especies atómicas (ἄτομον εἶδος).

A I.13

Las cuatro Raíces reciben aquí nombres diversos. El Sol personifica al Fuego; las Cosas inmortales (ἀμβρτοα), al Éter; la Humedad, al Agua; la Tierra guarda su nombre propio.

A I.14

a) "las que detrás serán"...

Empédocles usa aquí para designar las cosas futuras la palabra ὀπίσσω, que indica una mirada "hacia detrás", invirtiendo la natural dirección de mirar y caminar. Ahora bien: al aplicar Empédocles esta palabra al futuro y cosas y tratarlas como lo "hacia atrás", a las espaldas de, parece indicar que la natural dirección de la mirada helénica era hacia el presente y hacia el pasado, hacia lo real realizado ya; y sólo por una torsión, volviendo la vista, podía divisarse el futuro, lo que estaba a la espalda del presente y del presente ya pasado.

Y ¿no será un rasgo de toda mentalidad "mortal", afincada en "este" mundo, el de afincarse en el presente y en el pasado y no mirar el futuro sino en cuanto semejante al presente y al pa-

sado, es decir, desde el pasado? *(Uneigentliche Zeitigung,* de Heidegger.)

b) "brotar en", θλαστὰνειν, brotar en activo, echar brotes, retoñar.

c) "así son las cosas en su primigenia forma"; y no son cosas primitivas ni el Caos, ni el Erebo, ni Tártaro... ni las demás personificaciones de Hesíodo. Comparar con la *Teogonía.*

d) "diversas en aspecto", diversas para la vista, ἀλλιοπὰ; ἄλλα, ὄψις.

e) "se cambian por desdoblamiento", ἀμείβει διάπτυσις; es decir, sus cambios, sus modificaciones amiboides acontecen cuando se vuelven las tornas, como decimos en castellano, cuando ha dado una vuelta entera el Círculo o turno fijado por las Parcas; entonces las cosas se desdoblan, se des-atan; y quedan como cabos sueltos primitivos las cuatro Raíces.

A I.15

a) Metis, personificación de la Sabiduría, esposa de Júpiter, quien, al decir de Hesíodo, la encerró en sus entrañas para que, "escondida así en Él, le revelase la Ciencia del Bien y del Mal".

b) "ideas, a las cosas parecidas", εἴδεα πᾶσιν ἀλίγκια, es decir, figuras o configuraciones visuales parecidas a las cosas todas. Idea (εἶδος) posee aquí su valor concreto primitivo, preplatónico.

c) "no te engañe la frente". Empédocles se sirve aquí del término φρήν, que es —en oposición a νοῦς, a mente o pensamiento— el conocer concreto, inmediato, de cortos alcances, propio e incluído en los miembros, un pensar cordial o visceral.

d) "in-nombrables especies", ἀάσπετα φῦλα, razas tantas que no hay nombres bastantes para decirlas (ἄσπετος, de εἰπεῖν).

A I.16

a) Aquí hallamos otras cuatro personificaciones nuevas de las cuatro Raíces: Júpiter representa al Éter; Hera, al Fuego; Aidoneo, a la Tierra; Nestis, al Agua. Así se deduce, entre otros motivos, de los epítetos aplicados a cada uno. Personificación a base de Dioses.

b) Al universo se atribuye aquí la forma de esfera, bien pulida y cerrada. La superficie esférica hace de "extremo" (ἀνὲρτατον), de profundidad ínfima (βένθος) respecto del centro que es, para el heleno de Empédocles, punto privilegiado. La esfera del Universo gira sin descanso, con movimiento de remolino circundante que arrastra e imprime tal tipo de movimiento a los astros. Se la llama aquí στρόφαλιγξ, de στρέφειν, volver, circular, dar vueltas circulares. Preferencia helénica por el círculo y sus formas de movimiento.

A I.17

a) "Y nació cual esfera infinita, bien redonda, bien pulida", κυκλοτερές.

La infinidad (ἀπείρων) de la esfera del Universo parece deber consistir en las innumerables e innombrables, innombrables por innumerables, transformaciones que dentro de ella pueden verificarse cada vez de las infinitas veces que llegue el turno a cada Raíz y dé la vuelta el Tiempo. Y el número de vueltas posibles para una esfera bien redonda y bien pulida es infinito. Infinidad cíclica.

b) "circular soledad rinde su gozo" o la da a la esfera del Universo, "mientras Amistad domina en ella". Esta última frase suele añadirse para completar una laguna que los intérpretes suelen notar aquí. Empédocles habla de μονίῃ περιηγέι γαίων. La esfera cósmica goza de soledad y firmeza (μόνος, μένειν, μονίῃ) circular (περί, ἄγειν), pues no sale de sí por más vueltas que dé; soledad que no puede salir de sí, de su esfera, y que se está gozando, en fuerza del dominio de Amistad, en tal "perfecto" encerramiento.

c) "distinguirse en ideas", δι-ειδέται. La unidad impuesta por el dominio actual y máximo de Amistad es tal y tanta que los rayos o flechas del Sol, ideas en flecha (κῆλα), parecen ser una sola cosa, unida, continua, sin distinguirse unos de otros, sin formar el plural "rayos". La luz forma entonces una sola idea, o aspecto eidético.

d) "Mas (Discordia pone)..." La frase "Discordia pone" es común adición de los intérpretes. Al llegar a su máximo el dominio de la Discordia quedan tan separadas unas cosas de otras que la luz ya no sirve para alumbrar "otra" cosa, ya no hace aparecer el Sol a la vista, pues Discordia separó en demasía Luz, Sol, vista. Ya no aparece, por medio de la luz (aparecer para el heleno es aparecer por luz, ἀποφαίνεσθαι, φάος; luz), el Mar ni la Tierra, en virtud de la separación entre sol, luz, tierra, mar y vista, llevada al extremo por la Discordia.

e) "del Sol la deslumbrante idea", ἀγλαόν εἶδος, acepción concreta de idea; aquí, el Sol como objeto concreto dotado de aspecto o visibilidad típica concreta también.

A I.18

a) "compacto cutis de la armonía", ἁρμονὶης πυκινῷ κύτει.

He guardado la misma palabra helénica, κύτος, cutis en castellano.

La esfera del universo es una esfera viviente; posee, pues, un cutis o piel tan compacto y denso, tan sin poros, que nada sale hacia afuera. Finitud positiva del viviente cosmos. Platón conservará esta interpretación de la esfera del universo, como viviente perfectamente cerrado sobre sí.

b) "y del honor se subirá a la cima", ἐς τιμᾶς ἀνόρουσε.

Se levantó (la Discordia) como montaña (ὄρ, ὄρος) hacia arriba, a la cumbre de un poder dominador, de una dignidad eficiente y efectiva (τιμή).

c) "de Dios los miembros todos", es decir, los miembros del universo, o de la esfera cósmica, que es el Dios concreto de Empédocles. Recuérdese I.15 y I.16.

A I.19

a) "en flores de vida florecen", βιοῦ θαλέθουσιν ἐν ἀκμῇ.

Frase que podría traducirse por: cuando la vida llega a su máximo (ἀκμή), a la cumbre de la evolución ascendente, entonces precisamente florece la vida o da como flores los miembros humanos. Hombre como ápice de la evolución cósmica y vital.

b) "todos los miembros que en suerte al hombre cupieron". La evolución vital no produce los miembros humanos o no florece en ellos por necesidad esencial; el hombre se forma ciertamente en el ápice de la marea vital, por "suerte" (λὰχεσις). A la vida,

en su cenit, le cayeron en suerte un conjunto de miembros, los que forman al hombre. Véase el estado anterior, desligado e inconexo, de los miembros en II.4.

c) "rompiéndose de la vida en los linderos, πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περί 'ρηγμῖνι βιοῖο. Los miembros humanos, cuando manda el cosmos Discordia, van errantes (πλὰζεται) unos de otros; y llevados de acá para allá, cual restos del naufragio de la unidad del cuerpo humano, por la marea vital se rompen de la vida en los linderos, en las orillas de la vida; 'ρηγμῖν es rompiente, rompeolas; los miembros errantes y en discordia, se rompen y chocan contra todas las demás cosas, todas en estado de descuartizamiento.

d) "a las fieras sorteadas para montes". Nuevo rasgo de "sorteo" o de dominio de la Suerte. Ella es, y no la naturaleza de los animales mismos, la que determina qué animales deberán habitar en bosques, como fieras, y cuáles otros tendrán que vivir como domesticados. Empédocles se sirve aquí de la palabra compuesta ὀρειλεχέεσιν, ὄρος, λαγχὰνειν, sortear para montes, caber en suerte, como lugar de habitación, un monte.

c) "címbalos que con plumas marchan"; original manera de designar a los pájaros. He conservado en la palabra "címbalos" la misma raíz helénica de κύμβη; y dice Empédocles que "marchan con plumas", o alas, πτεροβήμοσι (βαὶνειν).

. A I.20

"mas no de golpe";
"júntanse, más bien, según les viene en gana, en uno"...

οὔκ ἄφαρ ἀλλ' ἐθελημά.

El ritmo de la evolución cósmica no es instantáneo o en línea recta y la más directa posible (ἄφαρ); sino que se verifica según "ganas", ganas que no tienen de suyo ni siempre la forma de voluntad estricta, antropomórfica. Antimecanicismo.

A I.22

a) "cuando se invierten los caminos", διαλλάξαντα, cuando se altera (ἄλλα) la dirección de la evolución cósmica, pasando de Discordia a Amistad (φιλότης). La metáfora del camino (κέλευθος) es clásica entre los primitivos filósofos griegos (cf. Heráclito y Parménides).

b) "aprendieran primero", μᾶδον; hallarse en estado mortal o en estado inmortal no es imposición de la esencia; sino "aprendizaje" vital en que caben "ensayos y errores" *(trial and error)* y hasta cambios en los procedimientos.

c) "labradas de ideas", εἰδέησιν ἀρηρότας, aradas *(arare* latino, de igual raíz que ἀρηρότας), labradas *(laborare,* labrar).

Las ideas o aspectos visuales típicos de las cosas no pasan de ser "labores" superficiales; en el fondo no son más que las cuatro Raíces diversamente con-crecidas unas con otras.

Mas no por eso dejan de ser "un prodigio o sorpresa para la vista", θαῦμα ἰδέσθαι. Rasgo bien helénico.

La frase "en matices diversas" traduce la palabra παντοῖος.

A I.23

Explicación semiaritmética de la proporción según la cual se componen de las cuatro Raíces algunas de las partes del cuerpo viviente.

1) Si entran a partes iguales Tierra, Vulcano (Fuego), Humedad (Agua) y Éter, interviniendo como principio el Amor, se engendra la carne y la sangre. Empero no es necesaria una igualdad estricta; basta una igualdad aproximada, entre ciertos límites no demasiado dilatados.

La carne (C) y la sangre (S) cumplen, por tanto, las dos condiciones:

a) (C), (S) = Tierra + Fuego + Agua + Éter = 4 partes.

b) $\frac{\text{Tierra}}{\text{Fuego}} = \frac{\text{Fuego}}{\text{Agua}} = \frac{\text{Agua}}{\text{Éter}} = \frac{\text{Éter}}{\text{Tierra}} = \frac{1}{1} = 1$

2) Si interviene la Tierra con dos partes, "resignándose o contentándose con dos", y Nestis resplandeciente o sea Agua y Éter, con otras dos y, por fin, entra el Fuego con cuatro, es decir,

(Tierra) + (Nestis + Éter) + (Fuego) = 8 partes,

siendo la proporción

$$\frac{2}{8} + \frac{2}{8} + \frac{4}{8} = 1,$$

esta nueva unidad real y viviente es un "vaso" (vena, arteria, χόανον, de χέω, derramar, correr por).

3) Para fabricar los huesos se requiere además la liga o cola (κόλλη) de Armonía, y una cierta y misteriosa "receta divina", inadivinable en su proporción numérica (θεσπέσιος; θεός + σπέ, εἰπεῖν).

A I.24

Intento de explicación mecánica de la vista y su funcionamiento. Casi más bien se trata de una "metáfora" mecánica, como símil de explicación, ya que el Fuego y la Luz mismos son raíces vivas y vivificantes y no simples cosas inertes.

A I.25

a) "corifeos de unos con los de otros mitos". Los corifeos guiaban los coros en los dramas. Así, dice aquí Empédocles, hay en este poema mitos que hacen de corifeos (χορυφά) que guían las demás sentencias del Poema.

b) El Éter rodea apretadamente todas las cosas, de manera que parece querer ahogarlas, σφίγγων περὶ κύκλου ἅπαντα.

σφίγγειν es ahogar, de ahí el nombre de la Esfinge: σφίγξ, la que ahoga. El Éter, cual la esfinge tebana, ahoga todas las cosas, rodeándolas ceñidamente, circularmente. Y el Éter ha venido ahogando a todos los físicos de todos los siglos, pues apenas si ahora se ha conseguido descifrar el enigma de su naturaleza.

A I.26

Fragmento incompleto en que parece descalificarse la opinión de la Gente que atribuye una infinidad de tipo indefinido o vago al Éter, a la Tierra, etc. Véase la nota a I.17 *a)*.

A I.27

a) "con rostro imperturbable", πρόσωπον, de πρός, ὄψις, lo que está a la vista, lo hecho para ver; en contraposición de la ma-

yoría de las partes del cuerpo que no fueron hechas ni para ver ni para ser vistas; sino para estar ocultas (ἀ-ϊδώς; ἀ, ἰδεῖν; vergüenza, lo no visible, que no debe ser visto) y quien ve o mira semejantes partes tendrá que ir al dominio del Invisible ('Α-ιδονεύς, 'Α-ΐδης), al infierno.

b) Breve suerte de la luz solar que no dura sino apenas algunas de las 24 horas, que sólo por unas pocas de las 24 está mirando o contemplando el Olimpo, el lugar de los Dioses.

c) El resplandor del sol "hiere" (τύπτειν, τύψασα) la superficie de la Luna, pues no la fecunda, como fecunda a la Tierra.

A I.28

a) La luz del Sol es cosa ajena (ἀλλότριον) y no propiedad o apropiable por la Tierra; la luz del Sol se arrolla en espiral, ἑλίσσεται, en hélice, gira circular e indefinidamente al derredor de la Tierra (περὶ). Geocentrismo.

Las huellas del carro solar, es decir los rayos que tocan y pisan la superficie misma de la Tierra, se arrollan también sobre la tierra, ruedan por sus confines o superficie, mientras que la Tierra está mirando cara a cara al Sol, está mirando el sagrado círculo que el Sol describe en el Cielo.

b) "Noche, la de ojos en peregrinación...", ἀλαώπις, de ἀλάομαι, estar en peregrinación, andar vagabundo, y de ὄψις, vista, ojos.

Durante la Noche los ojos van de peregrinación, buscando al Sol; la Noche va de peregrinación hacia la Aurora. O bien, las estrellas, ojos de la Noche, van cual peregrinos en busca del Sol.

A I.30

a) "parecen ahora errantes", es decir, las cosas primitivas en su primitiva forma, al hallarse como en el mundo actual, entre cosas tan superlativamente y exageradamente mortales, deben notarse cual extranjeras, fuera de su propio y natural estado; y así las nota el filósofo genuino.

b) "inmezclables en cuerno", ἄμικτα κρᾶσει; es decir, que no sólo no se mezclan en virtud de su especie o raza, por tendencia natural, sino que no se mezclarán o unirán aunque se las violente, aunque se las meta en un cuerno (lugar de mezcla para los primitivos) y se las revuelva y agite porfiadamente.

A I.31

"Todas las cosas conocen cordialmente por voluntad de la Suerte". ἰὸτητι τύχης πεφρὸνηκεν ἅπαντα.

a) Empédocles usa aquí el término ἰότης para designar la voluntad o virtud. Empero conviene tener presente que ἰότης está radicalmente emparentado con ἰόν, flecha o saeta: mensajeros veloces que fijan la voluntad del remitente, la delatan y la hacen cumplir. Es, pues, ἰότης un acto de determinación fija y fijadora, vinculado a voluntad superior. Por su parte, τύχη no es la Suerte, sin más precisiones. La Suerte, en este mundo, está vinculada con las Parcas, con λὰχεσις, κλωθώ, ἄτροπος. El determinismo de este mundo consiste en cumplir una suerte prefijada ya indeclinablemente. Aquí en este mundo, "ya sorteado", la suerte como suerte no existe.

b) "conocen cordialmente"; πεφρὸνηκεν es un conocer cordial, pues φρήν significa en griego vísceras o entrañas, especialmente el corazón.

NOTAS A LA PARTE SEGUNDA

A II.1

a) "los colores se engendraron"; color recibe aquí el nombre de χροὰ, que es color concreto, color de piel, de hojas; es decir, colores nacidos de y en una cosa especial; y no se refiere la frase a colores puros, del espectro luminoso.

b) Fragmento incompleto que parece debía incluir una explicación concreta de cada idea o tipo de cosa concreta: una ontogénesis.

c) "los peces, salazones naturales", ἐνάλιον, "en sal" desde que nacen y en la que nacen.

A II.2

"habiendo hecho ideas", ποιοῦσα εἴδεα, operación de fabricar para ver; tal orden "hacer para ver" es típicamente helénico.

A II.3

a) "Si pensando todo esto..." Empédocles describe aquí un tipo de pensar vital, un νοεῖν penetrante (τορῶς), que se verifica en las entrañas jugosas y adiposas de la vida (πραπίδεσσι ἀδινῇσι), como contrapuesto y aun precedente, desde tal punto de vista vital, a un conocer intuitivo-visual adicional, ἐπ-ὀπτεύειν (ἐπί, ὄψις), que se realiza "en puros actos de perfecta mente"; o si se quiere

otra traducción: "con puras preocupaciones mentales (καθάρῃσιν μελέτῃσιν) de una mente tranquila, bien apasionada" (εὐ-μενέως).

b) El pensar vital y entrañable —el adivinar, como los arúspices, lo que las cosas son y serán por medio y en las entrañas palpitantes de sí mismo— descubre las cosas propias y naturales al hombre; y hace tal pensar viviente que el caudal de lo así conocido y por tal conocer dominado se acrezca y aumente para bien de la especie, para fomento de la propia naturaleza. Pero si el hombre anhela, dejándose seducir por un pensar puro o abstracto y desarraigado de la vida, otras cosas —anhela saberlas, dominarlas—, le sobrevendrán males terribles "que el vivir roban presto"...

Esta lucha y desgarramiento interno que sobreviene al hombre cuando se escinde él mismo en sí mismo entregándose desmesuradamente a un pensar puro, contra el pensar vital, proviene, según Empédocles, de que cada cosa y, por tanto, la naturaleza y vida humana también, desea volver a su origen amado; y todas, aun momentáneamente desviadas, saben volver a él porque "todas cordial conocer poseen y poseen también de suerte su parte". Cuando, pues, en "el" hombre va por su parte el conocer cordial y por la suya el conocer mental, "el" hombre se desgarra internamente.

A II.4

Interpretación estadística de la formación de los tipos de vivientes.

Empédocles describe los momentos de constitución de las cosas:

1) Momentos de dispersión y mezcla arbitraria.

2) Selección demoníaca, es decir, junta de lo mejor de cada parte suelta con lo mejor de otra. Selección y supervivencia de los

mejores por unión en lo mejor. Las cosas así constituídas por selección darán especies fijas, "muchas", que se propagarán indefinidamente, "sin pararse". Herencia indefinidamente asegurada.

3) Unión de lo demoníaco o de lo mejor de varias partes sueltas, no por ley abstracta o impersonal, sino por "Suerte guiada por las Parcas".

Estadística por lotería divina. Selección natural por suerte divina.

A II.5

a) "tipos completos de hombres duales", τύποι οὐλοφυεῖς ἀμφοτέρων; tipos de una pieza, íntegros, nacidos como "todos" (ὅλον, φύεσθαι), por contraposición a los dos tipos duales —varón y hembra— de ahora. Primitivamente cada uno era dual, ἀμφοτέρων, de ambos sexos. Recuérdese la forma de este mito en el *Symposion* de Platón.

b) Mas tal nacimiento de hombres completos estaba sometido, como todas las cosas, al dominio de la Suerte, de la lotería divina regulada por las Parcas; por eso dice Empédocles que "les cupo en suerte" tierra y agua cual elementos (αἶσαν ἔχοντες). El Fuego, implícito y latente en la Tierra (cf. I.29) era el que los enviaba o sacaba a la superficie de la tierra.

c) "se descuartizó de los miembros la naturaleza", διὲσπασται μελέων φὺοις; en un espasmo divisor (δι-έσπασται, σπάω), lo nacido en unidad de naturaleza se dividió en dos.

d) "por los ojos", δι,ὄψιος; precisamente por los ojos, por la vista corporal y carnal, por conocer vital y cordial; y no por la vista, por la visión eidética.

A II.6

Principio general en la filosofía de Empédocles, según el cual cada cosa emite un efluvio o río (ἀπο'ρ'ραί, 'ρέω; río) característico, algo así como una exhalación o aliento propio (cf. II.7), impregnado sutilmente de todo el ser de la cosa.

A II.7

Metáfora mecánica para explicar la respiración en sus dos fases: ex-spirar e in-spirar. Las dificultades de la inteligencia de este texto se desvanecen inmediatamente si se toma uno el trabajo de estudiar el instrumento que los antiguos llamaban clepsydra o medidor del tiempo por la caída del agua de un embudo a otro a través de un pequeño orificio. El embudo superior estaba abierto por arriba para que la presión del aire hiciera descender poco a poco el agua que de antemano se vertía en él o que entraba de una manera gradual y continua. Los diversos niveles que el agua iba tomando señalaban divisiones del tiempo.

a) "en los límites de los cuerpos", sean tales límites piel propiamente dicha o no, como en las plantas.

b) "cárneas siringas", siringa o flauta primitiva, horadada de trecho en trecho por pequeñas boquillas (στόματα), agujeros o poros. Los agujeros, en siringas o flautas vivientes, son, en rigor, taladros-heridas, cicatrizadas cuando más momentaneamente (ἄλοξ, herida, cicatriz). Tal piel o flauta viva está "densamente acribillada" (τείρω, τεραίνω) por tales heridas que si fueran demasiado profundas matarían o asesinarían al viviente, mas por ser finas dan fácil salida y entrada al aire sin matar al viviente.

c) Dos casos:

1) si, lleno el embudo superior, en parte o en todo de aire, se pone la mano en la parte superior de modo que ya no entre más aire, y así se sumerge el conjunto dentro del agua, es claro que no entrará más agua, porque "lo estorba la mole de aire"...;

2) si el agua llena íntegramente el embudo superior y se tapa la boca del embudo o los poros por los que entra el aire, el agua no bajará al otro embudo; sucede entonces como en la pipeta, que puede sostener una columna de agua proporcional a la presión atmosférica, cerrando la boca superior y dejando destapada la inferior. En este caso, el aire "domina los bordes al rededor de las puertas", las de istmo o garganta estrecha, las de sucio eco, porque, al salir silbando el aire por ellas, producen un ruido no agradable ni armonioso.

A II.8

Los verbos "agarrar, apetecer, marchar, cabalgar" corresponden a otras tantas palabras diferentes en griego y su variedad no es invención del traductor.

A II.9

a) "De ambos ojos se engendra sola una vista"; es decir, la unidad de la vista no es algo hecho; se hace, se engendra a cada golpe de vista.

b) "en ascendente y descendente marea", ἀντιθροοῦντος, haciendo el ruido doble, casi directo e inverso, que hacen las olas del mar al subir y bajar por la playa. Empédocles acaba de usar la

palabra πέλαγος, piélago, mar; de aquí he sacado, por. inmediata ampliación, la traducción propuesta.

c) "el pensar da en los hombres tantas vueltas", κυκλίσκεται; el pensar da vueltas en círculo. Debe entenderse, ante todo, del pensar vital inmediato y proyectado en la vida real; y no, tal vez, del pensar puro de que habló Empédocles en II.3 (cf. notas). Tal pensar cordial es la sangre misma que da vueltas o se mueve según un proceso cíclico desde el corazón hacia el cuerpo entero y desde el cuerpo hacia el corazón. Y así indefinidamente.

d) "cuanto sean diversos...". Proporción entre la diversidad corporal y el tipo de conocer concreto o vital.

e) "a juzgar por el presente". Es decir, en opinión de Empédocles, Metis o la Inteligencia se hallaba entonces, en el presente histórico de Empédocles, en fase de progreso, en marea ascendente; seguramente porque Amistad dominaba según su turno; cuando empero le llegue el turno a la Discordia el conocer cordial decrecerá hasta su mínimo.

A II.10

Nótense las contraposiciones: tierra, la Tierra; agua, el Agua...

Se justifica esta traducción y contraposición porque los epítetos "divino, devorante..." se aplican a los segundos términos y nunca a los primeros; y, en rigor, tales epítetos sólo a las Raíces en su estado de pureza convienen. Conocer, dirá más tarde Aristóteles, es conocer "elementos"; y, por ellos, conocer lo demás, lo que de ellos se integra. Y el conocimiento se interesa por los elementos en su puridad, y desde los compuestos se encamina a los simples o primarios; y éstos son y en este estado los que explican todo, y no al revés. (Cf. Aristóteles, libro I de los *Físicos*, cap. 1.)

NOTAS A LA PARTE TERCERA

A III.1

a) Invocación a Caliopea, la Musa de la vida bella, la que hace ver lo Bello, la que da ojos para la Idea de Bien que es, a la vez, Idea de lo' Bello o lo Bello ideal. (Cf. Platón, *Symposion, República* y *Fedro.)*

b) "sacar a luz... un logos... sobre", ἐμ-φαίν-εσθαι λὸγον ἀμφί.

Plan helénico de explicación que incluye:

1) sacar a "luz", ἐμ-φαὶν-εσθαι, φαιν, φάος;

2) sacar a luz en un "logos"; es decir, descubrir lo que una cosa es y descubrirlo "en la palabra". Recuérdese el logos apofántico de Aristóteles: palabra en que sale a luz algo de alguien. Caracterización aristotélico-helénica de la proposición. Cf. *Sobre la Interpretación,* cap. IV.

A III.2

a) "la riqueza de las entrañas divinas", πλοῦτον θείων πραπίδων; y es bienaventurado por tal conocimiento o posesión de las "entrañas" divinas y no por un conocimiento teorético.

b) "vive acuitado", preocupado porque nota que su conocimiento sobre Dios es oscuro y abstracto; y por solamente abstracto es vitalmente oscuro. Tal cuita o preocupación *(Sorge)* no se sosegará por un dogma o por una demostración, cual la de las famosas cinco

vías, sino por "la posesión de las entrañas divinas", por un contacto místico. Véase en Platón y Plotino y en los místicos todos tal cuita y preocupación y ansias de contacto con la divinidad, como ápice y consumación del conocimiento teorético.

A III.3

a) "acercarse [a Dios] según espacio". He añadido las palabras "a Dios" para mayor claridad. πελὰσασθαι es un acercarse espacial, no por conocimiento abstracto, supraespacial o supratemporal.

b) "flecharlo con los ojos"; ἐφικτὸν es salir disparado sobre o hacia (ἐπί, ἐφ) un blanco o meta, cual flecha (ἰκτόν).

c) Agarrar, mirar fijamente, acercarse para agarrar y mirar son los caminos o medios humanos para conocer con certeza y seguridad; son "caminos de rueda", caminos anchos y seguros por los que puede pasar un carro de dos ruedas (ἅμαξιτόν; se sobreentiende ὁδός), por los que se puede guiar (ἀξιτὸς, ἄγειν) un carro de dos ruedas (ἁμά).

d) "tan sólo ni más ni menos..."; tan sólo, μοῦνον; "es ni más ni menos", ἔπλετο. El verbo *pelein* no es simplemente "ser", sino "ser impeliéndose" (cf. *Poema de Parménides,* notas *a), b), c)* a I.3) a ser o a llenar un tipo (πλέον, πλῆθω, πολὺ). Por esto he traducido "ser ni más ni menos", ser justamente, exactamente, íntegramente.

e) "mentares veloces". He traducido aquí φρὴν por mente; y, para conservar la unidad del término, φροντὶσι por "mentares". La mente o conocer cordial de Dios recorre (καταίσσουσα) de arriba abajo, en toda su profundidad (κατὰ), todas las cosas.

INDICE GENERAL

PRÓLOGO ..... VII-XI

ADVERTENCIAS ..... XIII-XVII

POEMA DE JENÓFANES 1

NOTAS, 85-95.

Parodia 7

NOTAS, 95-96.

Panegírico de la sabiduría 8

NOTAS, 96-98.

POEMA DE PARMÉNIDES 11

Proemio 13

NOTAS, 101-110.

Poema ontológico 19

NOTAS, 111-145.

Poema femonenológico 29

NOTAS, 147-154.

POEMA DE EMPÉDOCLES 37

Proemio 39

NOTAS, 157-169.

Parte primera 47

Notas, 171-193.

Parte segunda 69

Notas, 195-202.

Parte tercera 79

Notas, 203-206.

Este libro se acabó de imprimir
el 10 de mayo de 1943, en
"Gráfica Panamericana", S.
de R. L., Pánuco, 63, y
estuvo al cuidado de
Daniel Cosío
Villegas